600042074N

33.

429.

Encyklopädie

und

Methodologie

der

theologischen Wissenschaften

von

Dr. K. R. Hagenbach

Professor der Theologie in Basel.

Leipzig

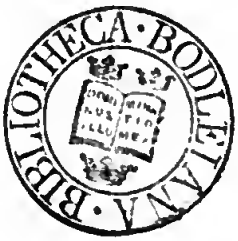
Weidmann'sche Buchhandlung.

1833.

429.

„Gehalt ohne Methode führt zur Schwärmerei,
„Methode ohne Gehalt zum leeren Klügeln,
„Stoff ohne Form zum beschwerlichen Wissen,
„Form ohne Stoff zu einem hohlen Wähnen."

Goethe Farbenlehre II S. 136.



Digitized by Google

Den Herren Doctoren

Friedrich Schleiermacher

und

W. M. L. de Wette.

Wenn ich es mir erlaube, Ihre gefeierten Namen dieſem ſchwachen Verſuche vorzuſetzen, ſo geſchieht es nicht in der Abſicht, als ob Sie durch Ihr Anſehen das irgendwie in demſelben vertreten oder gut machen ſollten, was von verſchiedenen Seiten her, ſei es mit Recht oder Unrecht, angefochten werden dürfte; denn obwohl ich mir damit ſchmeicheln darf, daß Sie manches von dem Ihrigen, wenn gleich eigenthümlich gefaßt und verarbeitet, hier wieder finden werden, ſo iſt doch ſchon ſowohl dieſe eigene Auffaſſung ſelbſt, die ja leicht auch auf irgend einem Mißverſtande Ihrer Worte ruhen oder Falſches in ſie hineingelegt haben könnte, als auch die hier und da ziemlich ſichtbar werdende Abweichung von Ihren

Ansichten etwas, wofür ich allein einzustehen und worüber ich sogar von Ihnen freimüthigen Tadel und offenen Widerspruch zu gewärtigen habe. Ja, schon die nicht geringe Verschiedenheit Ihrer eigenen Systeme, wenn man sie so nennen darf, würde nicht zulassen, daß ich mich gleichmäßig auf Sie Beide als auf Eine Auctorität beriefe, weil ich ja dadurch mit mir selbst in Widerspruch kommen und mich vor Allen, die etwas tiefer in die Sache sehen, mit Recht lächerlich machen würde.

Es ist also lediglich das reine Gefühl der Dankbarkeit, was mich zu dem öffentlichen Bekenntnisse hintreibt, daß, was ich in den letzten zehn bis zwölf Jahren auf dem Gebiete der Theologie

Gutes und Wahres mir angeeignet zu haben glaube, großentheils dem anregenden und ermunternden Einflusse zuzuschreiben ist, welchen der Eine von Ihnen einst ausschließlich als Lehrer, der Andere zugleich fortwährend als älterer Freund und College auf meine, übrigens ihren eigenen Weg gehende Forschung geübt hat; und nur in wiefern man das Einverstandensein über die wesentlichsten Grundsätze der Wissenschaft eine Schule nennen darf, und mithin zu Ihrer Schule Alle die gehören, welche nicht nur keinem der beiden Extreme huldigen, sondern auch die viel gepriesene Mitte weder in einer eklektischen Verstandesempirik, noch in den neblichten Regionen einer willkürlich deutelnden Speculation, sondern

allein auf dem historisch-philosophischen Wege suchen, werde ich mir es stets zur Ehre anrechnen, mich unter Ihre dankbaren Schüler zählen zu dürfen,

Der ich mit unveränderlicher Hochachtung und Liebe verharre

Ihr

Basel, am heiligen Pfingsttage 1833.

Ergebenster

Hagenbach.

Vorrede.

Daß ich es wage, zu den bereits zahlreich gewordenen theologiſchen Encyklopädieen, wozu in neueſter Zeit außer der (katholiſchen) von Klee noch die (proteſtantiſchen) von Roſenkranz und Danz gekommen ſind, auch noch dieſe erſcheinen zu laſſen, bedarf allerdings eines rechtfertigenden Wortes. Ich könnte mich zwar darauf berufen, daß die Handſchrift zu dieſem Buche ſchon eine geraume Zeit ſo gut als fertig geweſen, ehe noch die beiden letztgenannten Lehrbücher erſchienen, und daß Herausgabe und Druck nur durch verzögernde äußere Umſtände aufgehalten worden ſeien; allein dieſes **droit d'ainesse**, falls es auch wirklich auf meiner Seite wäre, möchte ich denn doch nicht im Ernſte geltend machen; indem ich wohl begreife, daß das Publicum ſich daran weiter nicht kehren, ſondern, wenn Beſſeres unter der Zeit erſchienen iſt, dieſes benutzen und den Verfaſſer mit Recht der Unbeſcheidenheit zeihen wird, wenn er ihm dennoch etwas ſeither überflüſſig Gewordenes aufdringen will. Es liegt mir alſo, will ich dieſen Vorwurf von mir ablehnen, vor allem der Beweis ob, nicht etwa, daß meine Leiſtung in jeder Beziehung beſſer als

die frühern sei (ein abgedroschener Kunstgriff schlechter Vorreden zu schlechten Büchern), sondern nur, daß sie bei allen ihren Mängeln und den Vorzügen der andern doch neben diesen bestehen könne. Und davon glaube ich mich nach redlicher Prüfung überzeugt zu haben. Zwischen Rosenkranz und Danz wenigstens liegt eine geräumige Mitte, auf welcher sich die verschiedensten Individualitäten, wie wir Schweizer sagen, „verthun" können, ohne sich sonderlich zu drängen und zu stoßen. Wenn nämlich der Eine, ein geistreicher und fruchtbarer Schriftsteller unserer Zeit, alles auf die Hegelsche Philosophie abstellt, die nach dem Tode ihres Meisters unter dem jüngern Geschlechte erst recht gedeihen zu wollen scheint, und eben deßhalb mehr eine Philosophie der theologischen Wissenschaft als eine Encyklopädie im gewöhnlichen Sinne gibt; so verbirgt sich dagegen bei dem Andern die geistige Eigenthümlichkeit so sehr hinter das factisch und empirisch Gegebene seines Stoffes, daß sich außer der neuen Eintheilung des Fachwerkes von der formalen Tendenz des Werkes und den philosophischen Principien, auf die es gebaut ist, nur wenig erkennen läßt. So sehr ich nun übrigens das Gute beider Schriften zu schätzen weiß, an der einen besonders das Anregende, Tiefe und Lebendige, an der andern die Vollständigkeit des Materials, besonders der Litteratur, und die Klarheit des Vortrages (wobei ich jedoch nur bedauern muß, daß ich das Buch von Rosenkranz erst später zur Einsicht erhielt, als der größte Theil des Manuscripts nicht mehr in meinen Händen

war, während ich auf Danz bei der letzten Ueberarbeitung die nöthige Rückſicht nehmen konnte); ſo wenig fand ich mich durch die Eigenthümlichkeit weder der einen noch der andern Erſcheinung auf meinem bisher betretenen Wege aufgehalten; und da es nun einmal verſchiedene Wege geben muß, ſo beſchloß ich, ſtatt den meinigen zu verlaſſen, ihn vielmehr ruhig fortzuwandeln, in der Hoffnung, daß auch er zu einem Ziele führen werde.

In weit nähere Berührung, als mit den beiden genannten Schriften, kam ich mit der ältern, ſeither aber neu aufgelegten Schrift Schleiermacher's: kurze Darſtellung des theologiſchen Studiums. Von dem Verhältniſſe zu ihr muß ich noch etwas vorausſchicken. Obwohl ſelbſt ein Zuhörer Schleiermacher's in den Jahren 1820. und 21., habe ich doch grade über die Encyklopädie keine Vorleſungen bei ihm gehört, und ſtand alſo hinſichtlich der Benutzung ſeines Buches auf derſelben Stufe als die, welche ſich ohne Commentar des Lehrers durchhelfen müſſen. Es ging mir nun dabei, wie es Mehrern ergangen ſein mag, daß mir zwar einerſeits die ſtrenge wiſſenſchaftliche Form, die mir aus dieſen wenigen Paragraphen entgegentrat, die Idee einer Encyklopädie weit ſchärfer vor das Bewußtſein brachte, als dieß durch frühere Werke geſchehen war; auf der andern Seite fühlte ich mich aber durch das Epigrammatiſche und faſt Aenigmatiſche des Ausdruckes hier und da in Verlegenheit geſetzt, und mußte den Sinn mancher Stellen eher errathen und ahnen, als daß ich ihn mit voller Sicherheit auf den

Grund und Zuſammenhang des Ganzen hätte zurückführen können. In dieſer Verlegenheit befand ich mich beſonders, als ich es mir bei dem faſt allzufrühen Antritte meines Lehramtes vor nun bald zehn Jahren auf Augenblicke einfallen laſſen wollte, nach dem Schleiermacherſchen Compendium Encyklopädie zu leſen. Gar zu bald fühlte ich nämlich, daß ich ſo nicht durchkommen würde, zumal da ich mich auch in die dortige Eintheilung und Betrachtungsweiſe einzelner Disciplinen nicht ganz finden konnte. Zweckmäßiger erſchien es mir demnach, mir einen eigenen Plan zu entwerfen, wobei ich aber nicht umhin konnte, fortwährend auf diejenigen Theile der Schleiermacherſchen Arbeit Rückſicht zu nehmen, die mir vollkommen klar geworden waren und mit denen ich übereinſtimmte. Nachdem ich nun ſo ſchon zu wiederholten Malen die Encyklopädie vorgetragen hatte, wurde mir von verſchiedenen Seiten der Wunſch geäußert, ich möchte mein Heft dem Drucke überlaſſen, und das freundliche Entgegenkommen der Verlagshandlung ſteigerte dieſen Wunſch zur beſtimmtern Aufforderung. Ich fühlte nun wohl, daß zwiſchen gehaltenen und gedruckten Vorleſungen ein großer Unterſchied ſei; und zwiſchen der Ausarbeitung zu eigentlichen akademiſchen Reden, unter welcher Form ich die Schrift anfänglich erſcheinen laſſen wollte, und dem trockenen Abdrucke der Paragraphen, die ohne hinzugefügte Erklärung leicht hätten mißverſtanden werden können, blieb mir keine andere Wahl, als dem Buche eben die Geſtalt zu geben, die es nun hat. Ob es ſich in derſelben zu einem Com-

pendium eigne, über das Andere zu leſen ſich entſchließen könnten, darüber ſteht mir kein Urtheil zu; auch bin ich weit entfernt, es Jemandem zumuthen zu wollen. Einfacher und natürlicher iſt aber der Wunſch, es möchte in den Händen der ſtudirenden Jugend, ſei es auch nur als Leſebuch, das nebenbei benutzt wird, dazu dienen, dem Anfänger das Studium der Theologie in dem Lichte erſcheinen zu laſſen, in welchem es Herz und Verſtand gleichmäßig zu befriedigen vermag, und ihn auf den Standpunct zu ſtellen, von welchem aus er das Ganze der Theologie ſowohl als deren einzelne Theile wiſſenſchaftlich zu begreifen und zu beurtheilen hat. Erreiche ich dann nebenbei damit noch den Zweck, allerlei Fragen des Tages von einer neuen Seite zur Sprache gebracht und dadurch zu meiner eigenen Belehrung die Stimme der Zurechtweiſung und des Widerſpruches hervorgerufen zu haben, ſo ſoll es mir lieb ſein, ſo wenig ich auch, ohne dem erſten und nächſten Zwecke des Buches zu ſchaden, dieſe Nebenabſicht vorwalten laſſen konnte. Uebrigens hat der ſchriftſtelleriſche Verkehr unſerer Zeit einmal die Wendung genommen, daß man, um ganz eigentlich zu reden, nicht nur des Verkaufes ſeiner eigenen Waare, ſondern auch des Einkaufes wegen die Meſſe bezieht, und daß hier das Nehmen mindeſtens eben ſo ſelig iſt als das Geben, und das Fragen eben ſo erſprießlich als das Antworten. Dieß mag auch noch nachträglich mit zur Entſchuldigung dienen, wenn ein jüngerer Mann mit einer Encyklopädie hervortritt, deren Bearbeitung in objectiver Hinſicht gefaßt eher

dem reifern Alter zukommen ſollte, die aber grade unter der eben bezeichneten ſubjectiven Vorausſetzung am meiſten Anknüpfungspuncte zu belehrendem Gedankentauſche darbietet; denn erſt, wenn ein theologiſcher Schriftſteller über das Ganze ſeiner Wiſſenſchaft mit ſich ins Reine gekommen iſt, wird er mit der nöthigen Ruhe und Sicherheit ſeinen Fleiß einzelnen Parthieen zuwenden können; was freilich dann ſpäter auch nothwendig wieder auf ſeine Anſicht vom Ganzen zurückwirken muß.

Jetzt nur noch ein Wort über die Litteratur. Offen geſtehe ich nämlich, daß ich mich in der den Paragraphen angehängten Mittheilung von Büchertiteln mehr der deutſchen Sitte und dem Wunſche meiner Herren Verleger anbequemt habe, als daß ich darin einen weſentlichen Beſtandtheil meiner Schrift erkennte. Daß die Verbindung dieſes litterariſchen Theils mit dem übrigen eine ziemlich lockere und rein mechaniſche ſei, ſpringt in die Augen. Wie kann ſie es aber auch anders, wenn die Encyklopädie, was nicht ſein darf, nicht zur räſonnirenden Litterargeſchichte werden ſoll!

Um jedoch in das Mechaniſche des Geſchäftes einige Rationalität zu bringen, habe ich die Einrichtung getroffen, daß die Angabe deſſen, was rein der Litterargeſchichte dient, nämlich älterer Schriften und größerer Bibliothekenwerke auf dem Rande geſchah, und zwar größerntheils nur mit unvollſtändiger Angabe der Titel; die Bücher hingegen unmittelbar nach dem Texte aufgeführt wurden, welche dem Studirenden noch jetzt zur nächſten Benutzung und allen-

falls auch zur Anschaffung zu empfehlen sind. Daß ich mich auch hier bisweilen genöthigt sah, auf fremdes Urtheil gestützt Titel von Büchern aufzunehmen, die ich selbst noch nicht Gelegenheit hatte, durch eigene Ansicht genauer zu prüfen, wer wird mir dieß verargen? Man kann doch nicht alles gelesen haben, und weil mir das sich Schmücken mit fremden Federn von jeher zuwider gewesen, so schäme ich mich dieses Geständnisses nicht*). Um so mehr aber hielt ich mich verpflichtet, diejenigen Bücher, die ich aus eigenster Ueberzeugung und mit gutem Gewissen als brauchbar empfehlen konnte, mit einem Sternchen (*) zu bezeichnen, während das Kreuz (†) katholische Verfasser anzeigt, da, wo dieses zu bemerken nöthig schien. Indessen fühlte ich auch hier wohl, wie schwer es sei, durch solche diakritische Zeichen objectiv zu genügen, und ich muß mich daher sehr dagegen verwahren, als ob über die Bücher, bei denen Andere den Stern mit Recht vermissen dürften, ein geringschätziges Urtheil gefällt sei. Manches Versäumniß hierin mag, wie gesagt, in Zufälligkeiten seinen Grund haben; doch wird man wenigstens kein schlechtes Buch empfohlen finden.

---

*) In dieser Hinsicht habe ich außer Winer auch Danz manches zu verdanken, aus welchem ich meine litterarischen Notizen zum Theil ergänzt und berichtigt habe, obschon man mir auch nur bei einem oberflächlichen Vergleiche nicht vorwerfen können wird, die Verzeichnisse ohne Urtheil und Wahl ausgeschrieben zu haben. Wo aber die mir zur Hand liegenden Hülfsmittel nicht mehr ausreichten, da verließ ich mich gern auf die genauern Nachforschungen meines vortrefflichen Correctors, des Herrn Candidaten Semisch in Leipzig, dem ich für seine in verschiedener Hinsicht lobenswerthen Bemühungen meinen aufrichtigen Dank sage.

Die den Paragraphen mit kleinen Lettern vorgedruckten Schriften gehören recht eigentlich der Litteratur der Encyklopädie an, indem sie dazu dienen, entweder den Begriff einer Wissenschaft näher zu erläutern oder deren Nutzen und Behandlungsweise zu zeigen. Auch hier sind mir indessen nicht alle bekannt geworden, obwohl ich die, welche mir zu Gebote standen, treu benutzt habe.

So dankenswerth mir nun auch Berichtigungen in dieser Hinsicht sein werden, so sehe ich doch mit gespannterer Erwartung dem Urtheile der Männer entgegen, welchen wie mir das Innere und Innerste unserer heiligen Wissenschaft vor allem am Herzen liegt, und von deren freimüthiger Erinnerung ich einen neuen Antrieb zum Wachsthume in derjenigen Erkenntniß hoffe, welche der Stifter des Christenthums selbst als das ewige Leben bezeichnet hat und ohne die unser Wissen ein unerfreuliches Stückwerk bleibt.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

A. Theologische Encyklopädie.

I. Allgemeiner Theil.

Vom Verhältnisse der Theologie zu den übrigen Wissenschaften und von den in derselben vorherrschenden Geistesrichtungen im Allgemeinen.

1. Vorbereitende Gedanken.
   a. Vom Stande des christlichen Theologen im Verhältnisse zu den übrigen Ständen der menschlichen Gesellschaft.
      α. Vom Lehrstande im Allgemeinen.
      β. Vom religiösen Lehrstande insbesondere.
   b. Vom Gegenstande der religiösen Lehrthätigkeit oder von der Religion und ihrer Auffassung und Behandlung überhaupt.
   c. Von der positiven Religion, dem Berufe des Theologen im Allgemeinen und des christlichen insbesondere.
   d. Von dem gelehrten Theologen im engern Sinne und seinem Verhältnisse zum praktischen Geistlichen. Verhältniß von Kirche und Schule.
2. Nähere Beleuchtung des Verhältnisses der Theologie zu den übrigen Wissenschaften.
   a. Von den positiven Wissenschaften überhaupt in ihrem Verhältnisse zum reinen Wissen.
   b. Von der christlichen Theologie insbesondere und ihrem Verhältnisse zur christlichen Religion und Kirche.
   c. Von den Vorkenntnissen und Hülfswissenschaften der Theologie, sowie ihrem Verhältnisse zu ihr.
   d. Vom Verhältnisse der Philosophie zur Theologie.
3. Von den herrschenden Geistesrichtungen in der Theologie.
   a. Supranaturalismus und Rationalismus.
   b. Mysticismus.
   c. Fanatismus, Pietismus, Indifferentismus.

Anhang.

Geschichte und Litteratur der theologischen Encyklopädie.

II. Besonderer Theil.

Von den einzelnen theologischen Lehrfächern und ihrem gegenseitigen Verhältnisse.

1. Von der exegetischen Theologie.
   a. Definition.
   b. Von dem Substrate der Exegese, der heiligen Schrift.
      α. Begriff und Umfang derselben. — β. Eintheilung. — γ. Altes Testament. — δ. Neues Testament.
   c. Von den exegetischen Hülfswissenschaften.
      α. Von den Grundsprachen der Bibel.

α. Hebräische Sprache. — β. Hellenisch-griechische Sprache. — λ. Semitische Dialekte.
β. Isagogik. — γ. Critica sacra. — δ. Hermeneutik. — ε. Biblische Archäologie.
Exegetik, Exegese.

2. Von der historischen Theologie.
a. Bibelgeschichte. Leben Jesu und der Apostel.
b. Biblische Dogmatik (biblische Dogmengeschichte).
c. Kirchengeschichte.
Einzelne Zweige der historischen Theologie.
α. Dogmengeschichte. — β. Symbolik. — γ. Patristik. — δ. Archäologie. — ε. Litterargeschichte. — ζ. Sittengeschichte. Geschichte der Moral. — η. Missionsgeschichte. — ϑ. Statistik.

3. Von der systematischen Theologie.
a. Dogmatik.
Verbindung der Apologetik und Polemik mit der Dogmatik.
α. Apologetik. — β. Polemik und Irenik.
Dogmatische Methode.
Theologie und Anthropologie. Christologie und Soterologie. Heilslehre (Soteriologie). Eschatologie.
b. Sittenlehre.
Casuistik, Asketik, Mystik.

4. Von der praktischen Theologie.
a. Katechetik.
b. Liturgik.
c. Homiletik.
d. Pastoraltheologie im engern Sinne des Wortes.
e. Praktische Hülfswissenschaften.
f. Kirchenrecht.

B. Theologische Methodologie.

I. Allgemeiner Theil.

Von der Methodik des theologischen Studiums überhaupt.

1. Von den theologischen Lehranstalten.
a. Universität.
b. Theologisches Seminar.
Theologisches Examen. —

2. Zeit und Umfang des theologischen Studiums.
Zeitfolge der einzelnen Disciplinen.

II. Besonderer Theil.

Methodologie der einzelnen theologischen Disciplinen.

1. Zur exegetischen Theologie.
2. Zur historischen Theologie.
3. Zur systematischen Theologie.
4. Zur praktischen Theologie.
a. Zur Homiletik.
b. Zur Katechetik und Pastoraltheologie.
c. Zur Liturgik und zum Kirchenrechte.

Schluß.

Einleitung.

§. 1.

Definition.

(Vergleiche Danz §. 11. S. 8.)

Unter theologiſcher Encyklopädie verſtehen wir den formalen Umriß aller in das Gebiet des theologiſchen Wiſſens gehörender oder in daſſelbe einſchlagender Kenntniſſe und Fertigkeiten. Sie ſoll daher nicht ſowohl durch fragmentariſche Mittheilung des wiſſenſchaftlichen Stoffes der Oberflächlichkeit dienen, als vielmehr durch richtige Abſteckung der Grenzen nach außen und innen, ſo wie durch ſcharfe Bezeichnung der charakteriſtiſchen Merkmale jedes einzelnen Faches die wahre Wiſſenſchaftlichkeit im Gegenſatze gegen eine rohe Empirik befördern.

In wiefern die theologiſche Encyklopädie einen Theil der allgemeinen Encyklopädie (ἐγκύκλιος παιδεία, Wiſſenſchaftskunde) bildet, gehört ſie im weiteſten Sinne in den Studienkreis eines Jeden, der die Geſammtheit des menſchlichen Wiſſens formal (material iſt es unmöglich) umfaſſen will. Als theologiſche Disciplin aber ſteht ſie an der Schwelle des theologiſchen Studiums. So gut wie jede andere theologiſche oder ſonſtige Disciplin muß ſie ihren eigenthümlichen Charakter haben, wenn ſie auf den Namen einer Wiſſenſchaft Anſpruch machen will. Sie kann daher nicht beſtehen in einem bunten Allerlei aus Exegeſe, Kirchengeſchichte, Dogmatik, Paſtoraltheologie, was ihr zwar unter dem Namen einer „Realencyklopädie" einen nicht zu beneidenden Platz unter manchen Noth- und Hülfsbüchern für's Leben, keine Stelle aber im ſtrengen Zuſammenhange der Wiſſenſchaft ſichern wird.

Sie muß ſich vielmehr auszeichnen durch ihren formalen Gehalt, was ihr eben die wiſſenſchaftliche Selbſtſtändigkeit gibt, zu der ſie in neuerer Zeit vor Allen Schleiermacher erhoben hat*). Sie ſoll mit Einem Worte nicht zur Muſterkarte herabſinken, ſondern vielmehr der Landkarte gleichen; ein Vergleich, der ſich von ſelbſt durchführt!

„Sie ſoll die Wiſſenſchaftlichkeit im Gegenſatze gegen eine rohe Empirik befördern." Wir unterſcheiden Empirik und Empirie. Unter der letztern verſtehen wir jenes auf Beobachtung und Erfahrung gegründete Wiſſen, im Gegenſatze gegen eine bodenloſe, aprioriſtiſche Speculation, und wir werden in der Folge Gelegenheit haben, dieſe wahre (hiſtoriſch-poſitive) Empirie auch auf dem Gebiete der Theologie gegen einen hohlen, einſeitigen Idealismus zu vertheidigen. Unter Empirik aber verſtehen wir das unbewußte, unwiſſenſchaftliche Verfahren. Da nämlich alles in Natur und Geſchichte Gegebene nur dadurch ein Gegenſtand für die Wiſſenſchaft wird, daß der nach Einheit der Vorſtellungen ſtrebende Geiſt das Mannigfaltige unter allgemeine Geſetze zu ordnen weiß, ſo nennen wir auch nur den „wiſſenſchaftlich," der, bei allem noch ſo fleißigen Aneignen und Verarbeiten des Stoffes, ſtets dieſes Allgemeine im Auge behält, und das Einzelne in der Erfahrungswelt darauf bezieht. So heißen z. B. bei den Medicinern „Empiriker" diejenigen, welche ſich nicht über die Menge der einzelnen Krankheitsfälle und Arzneimittel, die ſie nur im beſondern Falle, durch Uebung (Routine) gewöhnt, auf einander beziehen, zu einem allgemeinen ihr Verfahren leitenden Geſetze zu erheben wiſſen, im Gegenſatze zu den „rationalen Aerzten," die durch die einzelnen Beobachtungen und Erfahrungen auf höhere Geſetze des pſychiſchen und phyſiſchen Lebens ſich führen laſſen. In der Theologie äußert ſich nun die Empirik (Unwiſſenſchaftlichkeit) auf eine doppelte, ſich im Uebrigen ſehr entgegengeſetzte Weiſe; entweder nämlich als eine fromm aſcetiſche, welche mit der ſogenannten praktiſchen Frömmigkeit, deren Bedeutung wir an-

*) Kurze Darſtellung des theologiſchen Studiums, zum Behufe einleitender Vorleſungen. 2 Ausg. Berlin, 1830.

derswo werden hinlänglich zu würdigen wissen, alles ausrichten und einer streng wissenschaftlichen Durchbildung entbehren zu können meint oder jene — wie sollen wir sie nennen? — philanthropisch-kosmopolitische, welche, von dem vagen Begriffe einer populären Nützlichkeit ausgehend, das Amt des Geistlichen mehr in ein Allerlei von ökonomischen, pädagogischen und policeilich-politischen Beschäftigungen, als in das rein Theologische setzt. Das Verkehrte dieser beiden äußersten, in dem einzelnen Puncte der Unwissenschaftlichkeit aber sich wieder berührenden Richtungen werden wir später einsehen. Aber auch die strengere Gelehrsamkeit, wenn sie bloß in der Masse des Stoffes befangen bleibt, und zu keiner ordentlichen Einheit, zu keiner das Ganze beseelenden Idee sich zu erheben weiß, ist dürftige Bücher-, Journal- und Gelehrtenempirik, die traurigste von allen! So kann es gelehrte Leute geben, die z. B. gute Sprachkenntnisse besitzen, vielen historischen Stoff in sich aufgehäuft haben, und denen doch aller wissenschaftliche Sinn abgeht, während umgekehrt an einer noch sparsam gehegten Gelehrsamkeit (z. B. des studirenden Jünglinges) sich ein wissenschaftlicher Geist in hohem Grade entwickelt haben kann. Bloße Gelahrtheit aber, ohne Wissenschaftlichkeit, ist nun entweder oberflächliche Vielwisserei, (wozu eben die Realencyklopädieen verleiten,) oder sie ist Pedantismus, einseitige Richtung des Geistes auf eine einzelne Form des Wissens, ohne sich des Zusammenhanges derselben mit dem Ganzen bewußt zu sein, womit dann gewöhnlich jene höchst unwissenschaftliche Geringschätzung der übrigen Lehrfächer und eine lächerliche Anmaßlichkeit des Urtheils verbunden ist. Gründlichkeit, Klarheit, Tiefe, freie Lebendigkeit (Genialität) und Ursprünglichkeit (Originalität), verbunden mit der steten Richtung auf das Reinmenschliche (Humanität), bedingen den Begriff der Wissenschaftlichkeit, im Gegensatze gegen Oberflächlichkeit, Verworrenheit, Seichtheit, knechtische Abhängigkeit (von Autorität), pedantische Trockenheit und Rohheit.

(Fichte, J. G., Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. Berlin, 1806. 8.)

Meine Rede: über den Begriff und die Bedeutung der Wissenschaftlichkeit im Gebiete der Theologie. Basel, 1830. 8.

§. 2.

Eintheilung.

Indem die theologiſche Encyklopädie es weſentlich mit den Grenzbeſtimmungen nach außen und innen zu thun hat, zerfällt ſie in zwei Haupttheile, in deren erſterem ſie vom Verhältniſſe der Theologie zu den übrigen Wiſſenſchaften handelt, in dem zweiten aber vom Verhältniſſe der ihr integrirenden Lehrfächer zu einander. Den erſtern können wir als den allgemeinen, den letztern als den beſondern Theil der Encyklopädie bezeichnen.

§. 3.

Obwohl der Charakter der Encyklopädie ein formaler iſt, ſo darf indeſſen, zur Veranſchaulichung des gegebenen Umriſſes, das dem Stoffe und der Sache Angehörige (Materiales und Reales) in ſo weit darein verwebt werden, als dieß eben dazu dient, dieſe Veranſchaulichung zu befördern. Auch ſoll endlich im Ganzen wie im Einzelnen das Ideale in Bezeichnung des Zieles hervortreten, wonach die Wiſſenſchaft zu ſtreben und wozu ſie ſich zu vervollkommnen hat.

Auch die Landkarte wird belebt durch den ſie begleitenden geographiſchen Unterricht. Nur ſoll der Stoff hier durchaus der Form dienen, und nicht umgekehrt. Weit mehr als das Materiale gehört übrigens neben dem Formalen das Ideale in eine Encyklopädie. Was der Studirende von einer Wiſſenſchaft zu erwarten habe, von welcher Seite er ſie mit den Augen des Geiſtes anſehen, was ſie ihm geben und werden und wohin ſie ſich noch vollenden ſolle, das muß ihm allerdings geſagt werden. Demnach wird z. B. im allgemeinen Theile müſſen gehandelt werden von den herrſchenden Geiſtesrichtungen

in der Theologie; in dem besondern aber von dem innern Charakter einer jeden Wissenschaft. Es wird gefragt werden müssen, auf welcher Höhe die oder jene Disciplin zur Zeit stehe, und angedeutet, welche Stufe sie, der Idee ihres Wesens nach, noch zu erreichen habe u. s. w.

§. 4.

Eben so kann auch das Geschichtliche sowohl in den allgemeinen, als in den besondern Theil verflochten werden, weil wir das Wesen einer Sache erst recht erkennen, wenn wir wissen, wie sie geworden. Eine vollständige Litterargeschichte darf aber in der Encyklopädie eben so wenig gesucht werden, als eine einläßliche Behandlung der betreffenden Fächer selbst.

§. 5.

Methodologie.

Die Methodologie (Hodegetik) ergibt sich zum Theile aus der Encyklopädie von selbst, und besteht großentheils in einzelnen Winken, welche den Uebergang aus der Betrachtung (Theorie) in die Ausübung (Praxis) erleichtern. Auch sie zerfällt in einen allgemeinen und besondern Theil, deren ersterer von der Art und Weise, so wie von den Hülfsmitteln des theologischen Studiums im Allgemeinen, der letztere aber von der Behandlungsweise der einzelnen Disciplinen handelt.

Beide Wissenschaften, Encyklopädie und Methodologie, lassen sich nicht zu streng aus einander halten, daher sie auch Manche in und mit einander behandelt haben. Die Encyklopädie schließt in der That die Methodologie großentheils in sich. So wird z. B. aus einer klaren Darstellung des Verhältnisses der einzelnen Fächer zu einander die chronologische Folge, in

der ſie ſtudirt werden müſſen, ſich von ſelbſt ergeben. Auch wird bald heraustreten, was Haupt- und Nebenſache im Studium iſt, worauf es ankommt, und worauf der meiſte Fleiß zu verwenden. Indeſſen mag immerhin eines gleichſam die Probe des andern bilden, und ſo laſſen auch wir die Methodologie, doch mehr nur anhangsweiſe, der Encyklopädie folgen.

A.

Theologische Encyklopädie.

I. Allgemeiner Theil.

Vom Verhältnisse der Theologie zu den übrigen Wissenschaften, und von den in derselben vorherrschenden Geistesrichtungen im Allgemeinen.

1. Vorbereitende Gedanken.

a. Vom Stande des christlichen Theologen im Verhältnisse zu den übrigen Ständen der menschlichen Gesellschaft.

a. Vom Lehrstande im Allgemeinen.

---

§. 6.

Der Stand, welchem der christliche Theolog im Allgemeinen angehört, ist der Lehrstand.

Die allgemeine Encyklopädie soll (nach §. 2.) das Verhältniß der Theologie zu den übrigen Gebieten des menschlichen Wissens darstellen. Ehe wir aber von diesem Verhältnisse, als einem abstracten, selbst reden, fassen wir die concrete Person des Theologen ins Auge; denn was einer sein soll in der menschlichen Gesellschaft, ist wohl die erste Frage bei der Wahl eines Berufes, und dann erst entsteht die zweite, was er wissen und können muß, um dieses zu sein. Jedem, ehe er ein Berufsfach zu treiben beginnt, werde der Beruf selbst wichtig gemacht, wobei viel darauf ankommt, worein man diesen setze, und in welchem Lichte man ihn dem Wählenden darstelle. Soll der Theologie Studirende durch die Wahl seines Berufes gleichsam aus der Welt austreten, oder soll er

erſt recht in ſie hineingeführt werden? ſoll er Kloſterbruder, Prieſter, Weltmann, Volkslehrer werden? ſoll er Staatsdiener ſein, Privatmann oder Diener eines Staates im Staate? wird ſein bürgerliches Daſein durch die Beſtimmung zum geiſtlichen Stande in etwas beſchränkt oder erweitert? Das ſind Fragen, die ſich freilich nicht ſo ganz von vorn herein beantworten laſſen, ſondern deren gründlichere Erörterung ſelbſt erſt von der Wiſſenſchaft erwartet werden muß, wovon die Encyklopädie den Umriß gibt (vergleiche den Abſchnitt: praktiſche Theologie). Demungeacht ſoll das Allgemeinſte vorläufig vorausgeſchickt werden, und da ſind es denn weſentlich zwei Begriffe, die dem Wählenden vorſchweben, der des Prieſters und der des Lehrers, und je nachdem bei dem Einen das Gemüth vorwaltet und die Phantaſie, bei dem andern der Verſtand und die ſittliche Thatkraft, oder je nachdem Einer (nicht der Confeſſion, ſondern der natürlichen Anlage nach) Katholik oder Proteſtant iſt, wird ihn das Eine vor dem Andern anziehen und beſtimmen.

Seit dem berühmten Streite Herders und Spaldings möchten über die Stellung des Geiſtlichen zum bürgerlichen Gemeinweſen die Anſichten unter den Männern vom Fache noch nicht viel feſter geworden ſein*), und obwohl vorläufig geſagt werden kann, daß die Unrecht haben, welche den Beruf des Geiſtlichen rein im Lehren aufgehen laſſen**), und ſeine Thätigkeit ausſchließlich als eine intellectuelle, inſtructive bezeichnen; ſo muß doch, im Gegenſatze gegen die, welche ſelbſt auch den proteſtantiſchen Religionslehrer nicht ſelten zum myſtiſchen Theurgen und Hierophanten machen wollen, der Begriff des Lehrers recht herausgehoben werden, mit Verwahrung jedoch gegen alle falſchen und einſeitigen Folgerungen. Wollte man

*) Auf die Nothwendigkeit „einer neuen Durchprüfung des Gegenſtandes" macht daher mit Recht Ullmann aufmerkſam („über einige Mängel und Bedürfniſſe der proteſtantiſchen Kirche"), theol. Studien und Kritiken. 1832. 2s Heft.

**) Im Gegenſatze wohl nur gegen dieſe nennt es de Wette, in der unten anzuführenden Abhandlung in der Basler Zeitſchrift, einen Irrthum, die Beſtimmung des Geiſtlichen vorzugsweiſe (ausſchließlich?) ins Lehramt zu ſetzen.

einen mittlern Terminus auffinden, der zugleich in dem hiſtoriſch-bibliſchen ſeine Analogie fände, ſo könnte im Gegenſatze gegen den Prieſterſtand auf den Prophetenſtand hingewieſen werden; doch davon noch ſpäter.

(Spalding, J. J.), über die Nutzbarkeit des Predigtamts und deren Beförderung. Berlin, 1772. 73. (1791.) 8.

Herder, J. G., an Prediger, zwölf Provinzialblätter (1774.), in deſſen Werken zur Religion und Theologie. X. S. 299. ff.

(Beide in ihrer Art claſſiſchen Werke widerſprechen ſich nicht einmal ſo ſehr, als es auf den erſten Augenblick ſcheinen könnte. Spalding hat größtentheils in der Negative recht, während das Poſitive, was Herder aufſtellt, erſt wieder etwas gibt für das Entzogene. Den Prieſter im Herderſchen Sinne laſſen wir uns wohl gefallen, obgleich gegen die hiſtoriſche Herleitung und Begründung des Standes ſich Einwendungen machen ließen.)

Sack, K., über Reiz und Werth der Theologie und des geiſtlichen Standes. Berlin, 1814. 8.

De Wette, W. M. L., Andeutungen über Bildung und Berufsthätigkeit des Geiſtlichen (in der Basler wiſſenſchaftlichen Zeitſchrift. 2 Band. 1 Heft. S. 57. ff.)

— — — de Prophetarum in V. T. ecclesia et Doctorum Theologiae in ecclesia evangelica ratione atque similitudine (in deſſen Opusculis theologicis p. 169. ff.)

Harms, K., Paſtoraltheologie, in Reden an Theologie Studirende. Kiel, 1830. 2 Bände. (2 Band. 1 und 2 Rede.)

Hüffell, L., über das Weſen und den Beruf des evangeliſch chriſtlichen Geiſtlichen. 2 Ausg. Gießen, 1830. II. 8. (1 Band §. 6—11.)

§. 7.

Der Lehrſtand iſt der höchſte geiſtige Bildner der Menſchheit und ſteht in dieſer Beziehung noch höher als der des Geſetzgebers und Künſtlers.

Ein vergleichender Blick auf die Geſammtthätigkeit der Menſchen in ihren verſchiedenartigen Formen ziemt jedem, der an der Schwelle des Fach- und Berufſtudiums ſteht; weil nur unter dieſer Bedingung Einer mit Bewußtſein ſich dem einen Fache zuwenden und ein anderes Andern überlaſſen wird. Wenn nun gleich die gemeinfaßliche Eintheilung in den ſoge-

nannten Lehr-, Wehr- und Nährstand mehr auf einer zufälligen Assonanz der deutschen Sprache, als auf einer scharfen logischen Unterscheidung beruht*), so läßt sich doch im Allgemeinen so viel sagen: Ein großer Theil der Menschen wendet seine Thätigkeit der äußern Natur zu, sie zu beherrschen, zu bearbeiten, zu verschönern. An der Spitze derselben steht der Künstler, dem die veredelte Sinnlichkeit zur Unterlage geistiger Schöpfungen dient; denn erst, wenn die nothwendigsten Bedürfnisse des Lebens befriedigt sind, veredelt sich das Gewerbe zur Kunst, obwohl wir zugeben, daß das Höhere, Ideale in ihr nicht von hinnen stammt. Aber ihr irdisches Sein hat sie daher. Ein anderer Theil der Menschen beschäftigt sich mehr damit, die Gesellschaft im ruhigen Genusse und Besitze dessen zu schützen, was die ackerbauende, so wie die handel- und gewerbtreibende Thätigkeit hervorbringt, und an der Spitze dieses Wehrstandes steht der Beruf dessen, der nicht nur mit der physischen Gewalt, mit der Faust, sondern mit der geistigen Macht des Buchstabens, dem Gesetze, der rohen Willkür Schranken zieht. Künstler und Gesetzgeber sind demnach von je als die geistigen Führer, die Koryphäen der Menschheit, bezeichnet, und als solche uns von der Sage überliefert worden. Indem sie, beide auf den obersten Sprossen einer Leiter von menschlichen Bestrebungen stehend, den Himmel zu berühren scheinen, wurden auch sie von dem kindlichen Zeitalter der Welt als von daher kommend gedacht und aufgefaßt. Indem die Kunst den Menschen dahin erhebt, daß er, über das leibliche Bedürfen hinaus, einen edlern Genuß sucht in freier Beherrschung des geistig sinnlichen Stoffes, übt sie an ihm allerdings eine zur Humanität erziehende Thätigkeit, und indem der Gesetzgeber den in's Ungeregelte hin sich äußernden Trieb der Selbstsucht regelt und bändigt, macht er auch erst den Menschen wieder empfänglich für die sanften Eindrücke der Kunst.

---

*) Etwas anders gewendet benutzt die gleiche Eintheilung de Wette in dessen Sittenlehre III. S. 380. ff., obwohl er, von seinem Standpuncte aus, die Kunst in eine nähere und innigere Berührung mit dem Lehrstande und dem Berufe des Geistlichen bringt, als es hier geschieht. Vgl. bes. §. 524.

So arbeiten ſich Geſetzgeber und Künſtler in die Hände zur Erziehung und Bildung des menſchlichen Geſchlechts. Was ſie aber beide nicht vermögen, das leiſtet allein das lebendige Wort der Lehre. Ohne dieſe iſt die Wirkung des Geſetzgebers wie des Künſtlers eine einſeitige, unſichere. Das bloße Geſetz hat in ſich ſelbſt kein Leben; es hat nur ſeine Bedeutung in Beziehung auf äußere Verhältniſſe, es kann das menſchliche Handeln nur äußerlich beſtimmen in Beziehung auf einen gegebenen Fall, wo dann freilich durch Gewohnheit und Sitte das Geſetzliche ſich bis in die Tiefe der Geſinnung hinein erſtrecken, und von da wieder in den Blüthen eines freiern Triebes ausſchlagen, nie aber die Geſinnung ſelbſt von innen heraus bilden und die eigentliche Wurzel des ſittlichen Lebens erzeugen kann. Die bloße Kunſt hinwiederum iſt in ihren Wirkungen unbeſtimmt und unſicher. Jedes Kunſtwerk iſt ein verhülltes Symbol, das nur der Gebildete, in das Leben der Kunſt Eingeweihte, zu deuten vermag. Dem Ungebildeten bleibt es eine unverſtandene Hieroglyphe. Die Lehre dagegen ſteigt in die Tiefe des Menſchengemüthes hinab, ſchlägt an jeder Ader an, bis ſie Gold gefunden, geht jede Bildungsſtufe durch, naht ſich den Kindern wie dem rohen Volke, und wie der Zauber der Kunſt aus dem rohen Blocke einen Gott hervorgehen heißt, ſo ruft der mächtigere Zauber des Wortes aus der unentwickelten Geiſtesanlage das göttliche Ebenbild im Menſchen zum erfreulichen Daſein. Demnach vereinigt der Lehrer in ſich die Aufgaben des Geſetzgebers und Künſtlers zur Bildung der Menſchheit in einer erhöhten Potenz*). Er iſt der Träger des Göttlichen, Verwalter der heiligſten Güter und der eigentliche Prieſter Gottes, ohne Stamm und Ordnung. Ohne den Lehrſtand wären wir alle noch im Zuſtande der Rohheit, oder wenigſtens der Halbbildung. Denn auch die Völker, bei denen Geſetze und Künſte blühen, bei denen aber nicht das freie Wort der

*) Es verſteht ſich von ſelbſt, daß hier nur in Hinſicht auf das unmittelbar Bildende der Beruf des Lehrers vor den übrigen hervorgehoben wird; keineswegs ſoll ihm ein abſoluter Vorzug zukommen. Vielmehr iſt jeder Stand gleich wichtig in ſeinem Verhältniſſe zum Ganzen. 1 Cor. XII, 4. ff.

Lehre, die Macht der sittlichen Geistesbildung, waltet, stehen nur auf halbem Wege der Cultur, und vor dem Rückfalle in die Barbarei sind sie keineswegs gesichert. Erst da wo Weise, Gelehrte, Philosophen, Redner, Dichter*), Propheten, Schriftsteller, mit Einem Worte Lehrer der Menschheit die höchsten idealen Güter derselben durch lebendige Handhabung der Sprache zum Gesammtbewußtsein erheben, und den künftigen Geschlechtern überliefern, erst da ist einem Volke für immer das Erbtheil des höhern Lebens gesichert und verbürgt. Ist doch die Lehre nicht wie das Gesetz an eine bestimmte Form gebunden, mit deren Verschwinden auch die Sache selbst aufhörte; sie lebt ewig in und durch sich selbst, schafft sich ewig neue Formen, indem sie die veralteten mit Klugheit löst, und ist die höchste Gesetzgeberin, die berufene Künstlerin im Reiche der Sittlichkeit, die zarte Bildnerin der Völker.

β. Vom religiösen Lehrstande insbesondere.

§. 8.

Nur die Religion wird ihrer höchsten Idee entsprechen, welche eine Lehre hat, und somit auch einen Lehrstand.

Die Religion, d. i. die höchste geistige Angelegenheit der Menschheit, konnte von jeher nur unter den Formen erscheinen, die wir zuvor als die menschlichen Grundformen geistesbildender Thätigkeit bezeichnet haben. Sie erschien auch wirklich in den drei Formen: Gesetz, Kunst und Lehre. Die Gesetze der alten Völker sind religiös geheiligt. Die Schriftgelehrten, Gesetzeserklärer sind Priester der vaterländischen Gottheit. Es liegt dieser Thatsache die Wahrheit zum Grunde, daß die Begriffe des Rechts in den ewigen Gesetzen der Vernunft und somit im Göttlichen ihren Ursprung haben. Was aber der Idee nach richtig ist, wurde falsch durch die Anwendung auf die einzelnen Gesetze und den Buchstaben derselben.

*) Diese stehen zwischen dem Stande des Künstlers und Lehrers in der Mitte.

Das Geſetz kann das Ewige, das Vernunftleben, nur darſtellen in einſeitiger Beziehung auf ein Endliches, durch gegebene Verhältniſſe Beſchränktes und Bedingtes; daher kann auch das Geſetz keine genügende Offenbarungsform der Religion werden. Es wird höchſtens nur eine religiöſe Beziehung, die der Furcht, aufgreifen (ſubjectiv), und die der Vergeltung (objectiv). Von freier Liebe und Begeiſterung weiß das Geſetz nichts. — Auf eine freiere Weiſe offenbart ſich das religiöſe Leben in der Kunſt. Nicht durch eine einſeitige, endliche Beziehung wird hier der freie Erguß der religiöſen Empfindungen gehemmt. Im Gegentheile: ſie kann den himmliſchen Funken, die Gluth der Andacht, aushauchen in der Töne fluthendem Spiele, kann in Pyramiden, gothiſchen Thürmen und in der kühnen Wölbung der himmelanſtrebenden Domeskuppel den Höhenſinn des innern Lebens verſinnbilden, ſie kann die geiſtige, innerliche Abrundung und Geſchloſſenheit deſſelben wiedergeben in den vollendeten Formen göttlicher Menſchengeſtalt, ſo wie den Kreislauf des waltenden Schickſals andeuten in

„ſeelenvollen, ſchön verſchlung'nen Tänzen."

Aber was im Geſetze allzu gebunden, das erſcheint jetzt in der Kunſt wieder allzu frei und loſe. Die ſittliche Grundlage der Religion, einſeitig hervortretend im Geſetze als Legalität, wird leicht über der ſchönen Form vergeſſen und ihr ſogar nicht ſelten geopfert; daher das höchſt Gefährliche einer bloß äſthetiſchen Religion. Selbſt die Dichtkunſt, die doch, wie oben gezeigt, der Lehre am nächſten ſteht, indem ihr Organ gleichfalls das Wort iſt, kann auf einer gewiſſen Stufe der Bildung nicht mehr allein genügen zur Darſtellung religiöſer Wahrheiten. Die Religion iſt mehr als Poeſie, indem ſie auch die Proſa des Lebens ſich herzlich angelegen ſein läßt und in die unſchönen Formen demüthig eingeht, ſie zu verherrlichen*).

*) Jemehr die Poeſie auf dem reinen Gebiete der Kunſt ſich hält, deſto mehr entfernt ſie ſich von der eigentlichen Aufgabe der Lehre. In ihrer epiſchen Geſtalt ſchließt ſie ſich an das Plaſtiſche an, in der dramatiſchen an das Mimiſche, in der lyriſchen an das Muſikaliſche. Nun bleibt freilich noch die ſogenannte didaktiſche Poeſie, die aber eben in dem Maße, als ſie an die Lehre ſich anſchließt, an eigent-

Ueber den beiden ungenügenden Offenbarungsformen des religiösen Lebens, dem Gesetze und der Kunst, steht demnach die Lehre, das Wort, der Unterricht, die Predigt (διδαχή, λόγος, κατήχησις, κήρυγμα, die Worte in der allgemeinsten Bedeutung genommen). Die Lehre, wenn sie rechter Art ist, weiß den ganzen Menschen in Anspruch zu nehmen und nachhaltig zu bearbeiten. Sie weckt sein Gefühl, bildet seinen Verstand, gibt seinem Willen die gehörige Richtung, und erhebt ihn somit zu einem harmonisch gebildeten Vernunftwesen. Statt wie das Gesetz in ihm bloß das „du sollst" als kategorischen Imperativ hinzustellen, ruft sie in ihm das auf Ueberzeugung ruhende, freudig entschlossene: „ich will"*) hervor. Statt wie die Kunst unbestimmte, vorübergehende, religiöse Ahnungen zu erregen, macht sie Wohnung im menschlichen Gemüthe und bringt Frucht um Frucht, zu lebendigem Zeugnisse ihres Wirkens.

§. 9.

Geschichtlich läßt das eben Gesagte sich nachweisen an den Formen des Juden-, Heiden- und Christenthums, indem das Judenthum vorzüglich am Gesetze, das Heidenthum vorzüglich an der Kunst, das Christenthum vorzüglich an der Lehre sich entwickelt hat.

Was wir bisher in abstracto betrachtet, laßt uns concret anschauen. Die Juden sind das Volk unter dem Gesetze (οἱ ὑπὸ τοῦ νόμου). Das Gesetz war bedingt durch Theokratie. So lange diese bestand, hatte es auch seinen hohen, geschichtlich eigenthümlichen, von der göttlichen Weltordnung selbst ihm

---

lichem Kunstwerthe verliert. Dieß für die, welche glauben, daß etwa auch noch heut zu Tage durch das Theater eben so viel Gesittung könne gewonnen werden als durch die Kirche; denn ifflandische Prediger auf dem Theater sind eben so unausstehlich, als Komödianten auf der Kanzel. (Fausts Wort an Wagner).

*) Das: „ich kann und vermag" (Phil. IV, 13.) gibt sie freilich allein auch nicht. Doch von dem, was über die Lehre hinausgeht (im Christenthume), ist hier noch nicht die Rede.

gesicherten Werth (Joh. IV, 22.). Es waren aber die στοιχεῖα, die Elemente der Bildung, welche die vollkommenere Messiaslehre alsdann entwickeln sollte, in ihm verschlossen, und der Zuchtmeister (παιδαγωγός) übte treulich sein Amt, so lange es nöthig war (Gal. III, 21—IV, 3.). War aber einmal die Blüthezeit der Theokratie vorüber, so verlor auch das Gesetz allmählig seine ursprüngliche Bedeutung. Schon das Prophetenthum tritt als nothwendige Ergänzung desselben auf. Ein noch entschiedeneres Hindrängen zur Lehre wird aber immer sichtbarer nach dem Exile, wiewohl auf Irrwegen. Fremde Weisheit wird in das vaterländische Gesetz hineingetragen. Es erzeugt sich die Afterlehre des Pharisäismus, im Kampfe gegen welche erst die wahre Lehre sich den Sieg verschafft. — Im Heidenthume*) ist die Kunst das Vorherrschende, vom rohen Fetisch an bis zu den Göttern Griechenlands**). Symbolische Handlungen, Opfer, Spiele, Tänze, Theater bilden die gottesdienstlichen Elemente. Im Christenthume dagegen trat, als die Zeit erfüllet war, die Lehre auf, als selbstständige Form der Religion. Während die Juden aus der Schale des Gesetzes umsonst noch den letzten Lebenssaft auszupressen sich bemühten, und am Schatten des Künftigen vergebens sich zu sonnen strebten; während die allzu menschlich gewordenen Götter Griechenlands auch in den römischen Tempeln ihre kühnen Formen zwar noch immer vor den Augen schwelgender Kunstfreunde enthüllten, das Herz der Menge aber kalt ließen und verhärtet, gleich dem Marmor, aus dem sie erstanden, wandelte das fleischgewordene Wort***), vom Himmel gekommen, still und demüthig in

*) Wir gebrauchen das Wort unbedenklich, ohne ihm deßhalb einen absolut schlimmen Begriff unterzulegen. Der den Philologen weniger anstößige Ausdruck des Antiken ist hier zu weit, da das Judenthum auch darunter begriffen wäre; der des Hellenismus zu eng, da dieser nur die höchste Blüthe des Paganismus in sich faßt. Wir könnten allenfalls dafür sagen: „in der profan-antiken Welt."

**) Selbst die Naturvergötterung (Hylozoismus) gehört der Kunst an, indem die Phantasie sich innerlich dieselben Gebilde gestaltet, wie die bildende Kunst äußerlich.

***) Diese verallgemeinernde Wendung des Logosbegriffes möge hier geduldet werden, wo wir auf dem allgemeinsten Standpuncte uns befinden. Das Eigenthümliche davon wird später zu würdigen sein.

Knechtsgeſtalt umher, und bereitete die ſittlich religiöſe Wiedergeburt der Menſchheit aus göttlichem Samen vor. Aus der Predigt kam der Glaube (Röm. X, 17.); aus dem Glauben die Liebe, und aus der Lieb' erblühte das Leben, das auf ewig den Tod beſiegt. An die Stelle des Tempels mit der Bundeslade und den Tafeln des tödtenden Geſetzes trat die Anbetung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit, und durch Verkündigung der reineren Lehre erhielt der Altar des unbekannten Gottes zu Athen Namen und Bedeutung.

Jedoch iſt wohl zu beachten, daß das Verhältniß dieſer drei Formen nur ein relatives iſt. In jeder der genannten drei geſchichtlichen Religionen finden wir dieſelben wieder beiſammen, nur in veränderter Miſchung und Durchdringung. Auch im Judenthume fanden ſich künſtleriſche Elemente (heilige Baukunſt, Geſang, heil. Dichtung, auch etwas Mimik), und auch bei den Heiden (den Römern namentlich und den ältern Griechen) trat das Geſetz in religiöſer Würde hervor. Lehrhaftes fand ſich ferner auch bei Juden und Heiden. Bei jenen ward, wie ſchon bemerkt, das Amt des Wortes vertreten durch den Prophetenſtand, ſpäter durch den Phariſäismus und das Rabbinenthum (wiewohl in Zerrbildern). Die Schule (Synagoge) bildete die Ergänzung zum Tempel. Bei dieſen, den Heiden, erſcheinen die Weltweiſen, unter welchen Socrates und Plato in einer der prophetiſchen ähnlichen Würde hervortreten, als Träger des Logos. Und ſomit konnte auch an die beiden Formen des jüdiſchen Synagogenunterrichtes und der helleniſchen Weisheit das Chriſtenthum am leichteſten ſich anſchließen. Doch entbehrt dieſes auch nicht gänzlich der beiden andern Formen, nämlich des Geſetzes und der Kunſt. Das Weſentliche des Geſetzes iſt in die Lehre aufgenommen und in ſie aufgelöſt; denn die Legalität iſt in der höhern Moralität, und das Geſetz des Buchſtabens verklärt in das Geſetz des Geiſtes (Matth. V, 17. Gal. II, 19.).

Auch iſt der Einfluß des Chriſtenthums auf die bürgerliche Geſetzgebung und das moderne Staatsleben nicht zu verkennen, ſo daß es auch von dieſer Seite als Geſetz ſich geltend machte, obwohl es nie an die Stelle der alten Staatsreligionen hat treten wollen. Die Kunſt aber eignete ſich das

Christenthum gleichfalls an, zu Darstellung seiner Gefühle und Ahnungen. Das Symbol knüpfte sich, jedoch in bescheidner Unterordnung, an die Lehre, nach des Stifters Geheiß (Matth. XXVIII, 19.), und auch in den übrigen Elementen des christlichen Cultus trat das Künstlerische hervor, und es bildete sich eine christliche Kunst als Ergänzung des christlichen Dogmas zu würdigem Ausdrucke des Unnennbaren.

Ueberhaupt ist später (§. 11. ff.) zu zeigen, in welchem Sinne das Christenthum Lehre sei, und wie es sich auch wieder von bloßer Lehre, d. h. von der Weltweisheit und Wissenschaft unterscheide. Hier galt der Beweis nur der Erscheinung a potiori.

§. 10.

Schärfer tritt die lehrhafte Bestimmung des Christenthums im Protestantismus, als im Katholicismus heraus, indem in dem letztern Gesetz und Kunst der Lehre mindestens gleich stehen, im erstern aber diese vorwaltet.

Die Verunstaltung der Kirche, woraus die Reformation dieselbe rettete, ist häufig als ein Rückfall ins Heiden- und Judenthum betrachtet worden, und in der That läßt sich die Entartung großentheils darauf zurückführen, daß das Mischungsverhältniß der verschiedenen Elemente, welche zusammen die Christusreligion bilden, zerstört und zum Nachtheile der Lehre verändert worden ist. Das Gesetz, die Satzung, der starre Buchstabe eines kirchlichen Lehrbegriffes (wiewohl nicht selten auch der Despot eines übel verstandenen Lutheranismus und Calvinismus) erdrückte allmählig die nach freiern geistigen Gesetzen sich entwickelnde Lehre, und alsobald wiederholte sich der Pharisäismus und die Werkheiligkeit des Judenthums. Die Symbole, die Darstellungen der Kunst vermehrten sich in dem Maße, als das Wort der Lehre verstummte und das Salz fade ward. Das Sinnengepränge der Messe auf der einen, die edlern Kunstleistungen in heiligen Chören und entzückenden Gemälden auf der andern Seite hoben die heidnische Sinnlichkeit im

neuen Rom zu einer ähnlichen Höhe, wie einſt im alten. Siehe, da war es wieder das Wort, und nichts anderes ſollte es ſein als dieſes, wodurch die vergänglichen Menſchengebilde zerſtört, und die göttliche Wahrheit wieder in urſprünglicher Reinheit und Schöne den Völkern verkündet ward. Die Predigt des Wortes ward und blieb der Kern und Mittelpunct des proteſtantiſchen Gottesdienſtes, und wenn auch gleich dieſe nun wieder in der alten Kirche zu Ehren gebracht ward, ſo blieb doch bis auf dieſe Stunde noch das Verhältniß derſelben zu den übrigen Elementen ein in beiden Kirchen verſchiedenes und deren Eigenthümlichkeit weſentlich bedingendes; womit denn aber auch zuſammenhängt, daß in der Perſon des katholiſchen Geiſtlichen der über dem Geſetze wachende und das Symbol verwaltende Prieſter, in der des proteſtantiſchen Predigers aber der Lehrer, der Diener am Worte hervortritt.

§. 11.

Obwohl nun der Religionslehrer als ſolcher ganz vorzüglich dem Lehrſtande angehört, ſo unterſcheidet er ſich doch vom Lehrer einer Wiſſenſchaft in ſofern, als die Religion kein reines Wiſſen iſt, und daher nicht an und für ſich und ohne weitere Bedingung gelehrt und erlernt werden kann.

Aus dem Bisherigen könnte vermuthet werden, daß wir die Religion gleich einem andern Lehrfache zur Sache des Wiſſens machten. Wir haben aber ſchon eine Beſchränkung angedeutet. Es iſt jetzt an der Zeit, nachdem von der Perſon des Lehrers gehandelt worden, nun den Gegenſtand ſeiner Lehrthätigkeit ſelbſt, wiewohl noch immer vom allgemeinen Standpuncte aus, ins Auge zu faſſen.

b. Vom Gegenstande der religiösen Lehrthätigkeit oder von der Religion und ihrer Auffassung und Behandlung überhaupt.

§. 12.

Die Religion (Frömmigkeit, Gottesfurcht, Gottseligkeit, יִרְאַת יְהוָה, *εὐσέβεια, φόβος τοῦ θεοῦ* u. s. w.) ist zunächst „weder ein Wissen, noch ein Thun," sondern ein bestimmter Zustand des Gefühls, der aber auf dem Wege verständiger Ueberlegung zum klaren, vernünftigen Bewußtsein, und auf dem Wege der sittlichen Willensbestimmung zur festbleibenden Gesinnung sich bilden soll.

Ueber die Etymologie, auf die hier nicht alles ankommt, obwohl sie zu beachten, ob nämlich das Wort abzuleiten von relegere (Cic. de nat. deor. II, 28.), oder von religare (Lact. inst. div. IV, 28.), oder sonstwoher, etwa von relinquere (Massur. Sabin. bei Gell. noctt. Att. IV, 9.), siehe Nitzsch über den Religionsbegriff der Alten in den theol. Stud. u. Krit. I. H. 3. und die Einleitungen zu den meisten Handbüchern der Dogmatik.

Die ältere Definition, wonach die Religion sein soll: „die Art, Gott zu erkennen und zu verehren" (modus deum cognoscendi et colendi), ist durch die in neuern Zeiten von verschiedenen Standpuncten aus aufgestellte Gefühlstheorie (nach Jacobi, Clodius, Fries, Schleiermacher, de Wette, Twesten, Benjamin Constant, u. A.) *) in ihren beiden Gliedern wankend gemacht worden, indem die Religion nach dieser Theorie „weder ein Wissen, noch ein Thun" schlechthin sein soll **). Wenn nun gleich diese Betrachtungsweise zur Zeit noch vielen Widerspruch findet, so dürfte sie doch den Sieg einst davon tragen, sobald die Mißverständnisse noch mehr entfernt sein werden, die ihr anhaften. Indem wir eine weit-

*) Auch bei Herder und Lessing findet sich Aehnliches, doch mehr in einzelnen Winken, als in durchgeführtem Vortrage.

**) Schleierm. Glaubensl. Bd I. §. 8.

läufigere Erörterung des Gegenſtandes uns hier verſagen müſſen, erlauben wir uns nur folgende Andeutungen.

Daß die Religion eine Beziehung des Endlichen auf das Unendliche andeute, und alſo ein Subject vorausſetze, das dieſe Beziehung an ſich zu vollenden ſtrebt, oder daß überhaupt eine ſogenannte objective Religion (Gotteslehre und Gottesdienſt) ein Unding ſei, eine taube Nuß, ohne die ſubjective Religion (die Frömmigkeit), welche den Kern bildet, muß von jedem Religiöſen ſelbſt eingeſtanden werden. Die objective Religion (jener **modus deum cognoscendi et colendi**) iſt ſomit das Abgeleitete, die ſubjective das Urſprüngliche *), und wenn daher gefragt wird, was Religion ſei, ſo muß vor allem die letztere ins Licht geſetzt werden. Treffend ſagt ſchon Zwingli **): **Vera religio *vel* pietas haec est, quae uni solique deo haeret,** und bezeichnet ſie alſo als eine ***adhaesio***, mithin als einen durch ein Verhältniß, eine Beziehung beſtimmten Zuſtand. Wo liegt nun aber, fragen wir weiter, im Menſchen dieſe Adhäſionskraft an das Unendliche? Wo iſt der Anknüpfungspunct des Verhältniſſes? In welchem Momente unſres Geiſtes findet die Beziehung ſtatt? Denn daß die Beziehung eine geiſtige ſei, verſteht ſich von ſelbſt. Unſer Geiſt aber, obwohl ein einiger, gibt ſich durch verſchiedene Seelenverrichtungen zu erkennen, die wir im Ganzen immer noch auf die drei von Erkenntniß, Gefühl und Willen (Thatkraft) zurückführen können. Welcher von den drei Kräften gehört nun die Religion zunächſt und unmittelbar an? Iſt ſie Sache des Wiſſens, des Thuns oder des Gefühls?

I. Die ciceronianiſche Ableitung (von **relegere**) und auch ein Theil des bibliſchen und populären Sprachgebrauchs, z. B. דַּעַת יְהוָה, *ἐπίγνωσις τοῦ κυρίου*, ſcheinen für das Wiſſen zu

*) Das will ſagen: ehe es eine Religionslehre gab, mußte es fromme Menſchen geben. Dieß ſchließt nicht aus, daß in manchem Individuum freilich erſt die Religion von außen muß geweckt werden. Ja, vielleicht die Meiſten erhalten erſt die objective Religion auf dem Wege des Unterrichtes, und dann geht ſie erſt in Gefühl und Leben über. Aber wir reden hier im Allgemeinen, vom Menſchen im Ganzen, vom Menſchen in ſeinem Normalzuſtande.

**) De vera rel. p. 51.

ſprechen, oder für das dem Wiſſen vorangehende Denken. Mehrere, die in ihren übrigen Anſichten ſonſt ſehr von einander abweichen, ſcheinen — was auch dem Streite auf religiöſem Gebiete die meiſte Nahrung gibt — darin übereinzukommen, daß die Religion gewiſſermaßen Sache des Kopfes ſei, und daß im richtigen Denken über die Religion das Heil weſentlich beſtehe. Hierin vereinigen ſich der ſtarre Buchſtabenorthodox (der poſitive Supernaturaliſt), der einſeitig verſtändige Rationaliſt (Denkgläubige) und der transcendentale, ſpeculative Myſtiker; jeder freilich aus anderem Intereſſe und in anderer Beziehung *). Was aber gegen dieſe Anſicht ſpricht, iſt, wie zum Theil ſchon von Schleiermacher und Tweſten gezeigt worden, Folgendes:

1. Wäre die Religion Sache des Wiſſens, ſo müßte auch das Wiſſen um ſie und das richtige Denken über ſie das Maß der Frömmigkeit ausmachen, und ſo müßte denn z. B. unſere Zeit frömmer ſein als die des Mittelalters, der Philoſoph frömmer als das Volk, die Männer in der Regel frömmer als die Frauen, die Erwachſenen als die Kinder. Nun liefert aber das Chriſtenthum den Beweis, daß Gott nicht die Klugen dieſer Welt erwählt habe (Matth. XI, 25. 1 Cor. I, 19—21.), und ſelbſt die Reformation, ſo viel ſie auch durch die Kraft des Gedankens und durch das Licht der Wiſſenſchaft gewirkt, bewahrte eben darin ihren religiöſen Charakter, daß ſie weder bloße Aufklärerei von der einen, noch Symbololatrie von der andern Seite ins Leben rief; denn ſonſt wäre (in Beziehung auf das erſtere) Erasmus nicht der letzte Reformator geweſen und Luther ſchwerlich der erſte.

2. Würde das Wiſſen die Religion beſtimmen, ſo wäre die Kirche, der Verein der Gläubigen, nichts als eine Schule von Bekennern ein und deſſelben Syſtems, und es wäre dann natürlich, daß die Wiſſenden, die Gereiftern (die Eſoteriker) keiner weitern Anregung von ihr mehr bedürften.

*) So macht ſie der ſteife Orthodox nicht ſelten zur Sache des Gedächtniſſes, der Rationaliſt zur Sache des reflectirenden Verſtandes, der Myſtiker zur Sache der Phantaſie, obwohl ſie Alle das nicht Wort haben wollen.

Die Gemeinde der Frommen aber ſoll bei „viel Köpfen und Sinnen" doch „Ein Herz und Eine Seele" ſein.

3. Wäre das Denken das eigentliche Organ der Religion, ſo müßten wir uns während des Denkens ſelbſt am meiſten religiös angeregt fühlen; das Gebet würde zum Rechenexempel und dem Sterbenden, deſſen Denkkraft ſchwindet, wäre der Troſt der Religion entriſſen. Nun aber lehrt die Erfahrung, daß in den höchſten Momenten religiöſer Erregung die Reflexion grade in den Hintergrund tritt, und ſelbſt das Wort Andacht zeigt mehr, daß an etwas, als daß über etwas gedacht werde, ſo wie ja auch ein liebendes Andenken an Freunde nicht mehr reines Denken, ſondern eben Gefühl iſt, Stimmung des Gemüthes.

II. Die Religion beſteht allerdings nicht nur im Wiſſen, ſagen Andere, ſondern im Thun (Joh. XIII, 17.). Und in der That empfiehlt ſich der Satz, daß die Religion Sache der ſittlichen Willensbeſtimmung und im Grunde eins ſei mit der Sittlichkeit, auf den erſten Augenblick dem praktiſchen Sinne eines Jeden ſehr. Es ſprechen auch dafür die Ausdrücke דֶּרֶךְ יְהוָה, ὁδὸς τοῦ κυρίου, auch wohl עֲבֹדָה, θρησκεία, θεραπεία, eben ſo religio im Sinne von Gewiſſenhaftigkeit, und der populäre Sprachgebrauch, wonach „ein frommer Menſch" ſo viel iſt als ein guter, rechtſchaffener Menſch (δίκαιος). Daß nun Sittlichkeit und Frömmigkeit in einer unläugbaren Verwandtſchaft und Wechſelwirkung ſtehen, und daß keine ohne die andere vollendet ſei, müſſen wir von vorne herein zugeben. Aber nichts deſto weniger kommt jeder wieder eine wenigſtens relative Selbſtſtändigkeit zu, die auf den Unterſchied beider hinweiſt.

1. So ſehr in ihrer Vollendung Religion und Moral zuſammenfallen, ſo daß dann die Moral gewiſſermaßen als die praktiſche Seite der Religion, und dieſe hinwiederum als die contemplative Seite der Sittlichkeit erſcheint, ſo zeigen doch die einzelnen Entwickelungsſtufen des Einzellebens wie der Menſchheit oft ein merkwürdiges Hervortreten des einen Momentes bei unverhältnißmäßigem Zurückbleiben des andern, was freilich ein unvollkommener Zuſtand iſt, der aber doch, als in der Reihe der Erfahrungen liegend, für unſere Behauptung ſpricht. Es gibt eine aufrichtige

Frömmigkeit, der man Unrecht thut, wenn man sie als Scheinheiligkeit und Heuchelei gradezu bezeichnet, neben welcher man eine noch wenig ausgebildete Sittlichkeit, einen geringen Grad von Selbstbeherrschung und einen noch beträchtlichen Grad von Rohheit findet (Beispiele: mehrere Charaktere des A. T. und des Mittelalters, und so viele der rohern Naturen im Volke), und eben so gibt es eine ehrenwerthe Sittlichkeit, die sich bereits über die bloße Legalität erhoben hat, eine Tugend aus Selbstachtung, Pflichtgefühl u. s. w. bei wenig religiösem Bedürfnisse (z. B. der Stoicismus, der bessere Pharisäismus und die Moral vieler sogenannten Gebildeten unserer Zeit).

2. Das sittliche Handeln ist bedingt durch gewisse Verhältnisse des geselligen Lebens, und wo diese schwinden, hört auch der Bereich des erstern auf. Aber auch abgeschnitten von aller Gelegenheit zu handeln, in stiller Abgeschiedenheit von der Welt kann das religiöse Leben in seiner höchsten Glorie hervortreten *). Auch bewährt sich nicht selten im Leiden die Kraft der Religion da, wo die Moral, auch die stoische, nicht mehr ausreicht.

3. So wenig bloße symbolische Darstellung religiöser Stimmungen oder die Versenkung des Gemüthes in sie den Werth ächtsittlicher Handlungen ersetzen kann, so wenig sind die Uebungen der Andacht z. B. das Gebet und der Genuß der Sacramente (namentlich die Communion) bloße Tugendmittel, deren ja dann der Gereiftere nicht mehr bedürfte; sondern wir sehen in ihnen die Befriedigung eines vom bloß sittlichen Leben relativ unabhängigen Bedürfnisses. Ja, wenn endlich

4. in der Sittlichkeit besonders das Moment der Freiheit, der Selbstbestimmung vorwaltet, so in der Religion das der Abhängigkeit, des Bestimmtwerdens; wenn gleich Spontaneität und Receptivität in beiden vorkommen, aber eben in umgekehrtem Verhältnisse.

---

*) Es kann, nicht es soll. Dieß gegen den Mißverstand falscher Asketik und Klosterfrömmigkeit.

III. Es bleibt uns somit nur noch das Gefühl übrig. Allein auch gegen die Ansicht, daß die Religion Sache des Gefühls sei, läßt sich auf den ersten Augenblick viel einwenden. Statt der vielen unbestimmten Declamationen, die von anderer Seite her sich gegen die Gefühlstheorie erhoben, hat Baumgarten-Crusius die Einwendungen, die man dagegen machen kann, bündig in den Ausspruch zusammengefaßt: „Das Gefühl wird Niemand zum Grunde der Religion machen, der sich selbst versteht und dem es um ein sicheres und klares Leben zu thun ist" *). Wird es uns aber gelingen, sowohl die Selbstverständigung über den Begriff des religiösen Gefühls zu erreichen, als auch zu zeigen, wie eben mit der richtig gefaßten Gefühlstheorie „das klare und sichere Leben" dennoch bestehen könne, so ist auch der Einwand besiegt.

1. Eine Selbstverständigung über den Ausdruck thut in der That noth; denn daß nicht alles frommes Gefühl in unsrem Sinne sei, was sich dafür ausgibt, ist von vorne herein zu erklären. So hat man sich denn a. dagegen zu verwahren, als ob unter dem religiösen Gefühle etwas Sinnliches gemeint sei, was Andere zum Unterschiede vom Gefühle die Empfindung nennen wollen **); denn allerdings wäre es eine gefährliche Sache, wenn behauptet werden sollte, der Weichste, Reizbarste, sinnlich und gemüthlich Erregbarste sei auch eben deßhalb der Frömmste. Es gibt vielmehr eine scheinbare Trockenheit bei sehr innigem religiösen Gefühle und umgekehrt eine gewisse Sentimentalität ohne die geringste wahrhaft fromme Erregung. Gegen den „Werth der Gefühle" in dieser der Sinnlichkeit zugekehrten Beziehung oder gegen die Temperamentsreligion wird noch heut zu Tage mit dem klaren, frommen Spalding jeder vernünftige Theolog sich erklären, ja mit aller Macht dagegen kämpfen, wo es noth

*) Einleit. in die Dogm. S. 64.

**) In welchen Sprachgebrauch ich mich jedoch nicht ganz finden kann. Es gibt religiöse Empfindungen wie religiöse Gefühle, und sinnliche Gefühle wie sinnliche Empfindungen. Das Empfinden ist an beiden Orten mehr der Wahrnehmung zugekehrt, während im Gefühle Subject und Object inniger mit einander verwachsen sind. (Vergl. Twesten Einleit. zu seiner Dogm.)

thut. Aber es ist auch ohne Annahme absichtlicher Verdrehung fast kaum zu begreifen, wie die Gegner der ächten Gefühlslehre diese noch immer mit den crudesten Entstellungen derselben verwechseln können *). b. Ist aber auch mit dem Gefühle, das wir als Sitz der Frömmigkeit bezeichnen, nicht das ästhetische Gefühl gemeint oder der Schönheitssinn an und für sich, dessen verständige, kritische Seite der Geschmack und dessen wirksames, productives Organ die Einbildungskraft ist. So wenig auch eine gewisse Verwandtschaft der Kunst und der Poesie überhaupt mit der Religion geläugnet werden kann, so wäre doch zu behaupten bedenklich, wem der Sinn für Kunst abgehe, der sei auch für die Religion verdorben, oder umgekehrt, der größte Dichter, Maler u. s. w. sei der frömmste Mensch. Wie bei aller Höhe der Kunst das religiöse Leben darben könne, ist vielmehr oben gezeigt **). Die Schöngeister und Gutschmecker in der Kunst sind nicht selten die Unfrömmsten, die wie die Schmarotzerpflanzen an die heilige Blüthe der Religion sich ansetzen und ihr den Lebenssaft entziehen, während umgekehrt oft bei mangelhaften Kunstformen und einer vernachlässigten ästhetischen Bildung die Fülle des vorhandenen religiösen Lebens jenen Mangel verdeckt und über der Glorie ihres höhern Lichtes das minder Verherrlichte der äußern Erscheinung vergessen läßt. Man denke an schlechte Madonnenbilder bei den Katholiken und an den oft herzbrechenden, und trotz dem bei der rechten Stimmung noch erbaulichen Kirchengesang bei den Protestanten ***). Ueberhaupt ist ja die Kunst Sache der Bildung, wie die Wissenschaft, und es würde also, wollten wir die Religion zur Sache des künstlerisch-ästhetischen Gefühls machen, derselbe Vorwurf zu erwarten sein, den wir denen gemacht haben, welche die Religion einseitig ins Denken setzen, daß sie nämlich dann für die Ungebildeten nicht wäre.

---

*) Die That widerlegt alles Geschrei. Dieselben, welche z. B. die Gefühlslehre Schleiermachers angreifen, werfen ihm dialektische Kälte in seinen Predigten vor!!

**) Sehr treffend darüber Berglingers Worte in Tiecks Phantasieen eines kunstliebenden Klosterbruders.

***) Womit jedoch dem Unschönen nicht das Wort geredet sein soll.

c. Weit näher als das künſtleriſche ſteht dem religiöſen Gefühle das ſittliche, und wir geben zu, daß es nur einer ſcharfen Dialektik gelingen möchte, beide für die Betrachtung rein aus einander zu halten, da ſie in der Wirklichkeit immer wieder in einander fließen. Doch kann man ſagen, das ſittliche Gefühl als ſolches zeigt ſich mehr nur im einzelnen Falle, negativ als Takt, poſitiv als Impuls oder Inſtinct. Es iſt ſchon mehr der That zugewendet, und liegt gleichſam in der Mitte zwiſchen dem Gefühls- und Begehrungsvermögen, während das religiöſe Gefühl ſchlechthin das innerſte Heiligthum der menſchlichen Seele bewohnt, wo gleichſam aller Wechſel und alles Schwanken, jeder Gegenſatz von Luſt und Unluſt aufhört. Wir hören keinen Fußtritt des Sterblichen, nur den Pulsſchlag des Seigers, der auf die Ewigkeit deutet, und bei dem Schimmer der nie löſchenden Ampel, welche das ewige Licht verſinnbildet, ſehen wir ein Kind in der Krippe liegen, in welchem ahnungsvoll die Keime einer neuen Welt ſchlummern. Dieſes innerſte Heiligthum, dieſes ἄδυτον der menſchlichen Seele, das jeder, der „in ſich geht", mit jungfräulicher Scham und männlicher Begeiſterung zugleich in ſich wahrnimmt, dieſes Band, das unſer Irdiſches geheimnißvoll dem Himmliſchen verknüpft, dieſer prometheiſche Funke, an welchem jede reinere Gluth der Empfindung ſich entzündet, dieſer Anker, auf dem alles ruht und ruhen muß, wenn es nicht untergehen ſoll in der Zeit — das iſt das religiöſe Gefühl, das wir ſelber aber nie beſchreiben, auf das wir nur jeden verweiſen können, das aber, um es von jedem andern Gefühle zu unterſcheiden, doch wohl noch immer am beſten als das Gefühl der abſoluten Abhängigkeit *) bezeichnet wird.

*) Der — wörtlich genommen — „cyniſche" Spott (denn auch die Hunde, ſagten ſie, hätten Abhängigkeitsgefühl), welchen eine gewiſſe Schule über dieſen Satz ausgegoſſen, zerfällt in ſich ſelbſt. Es gibt einen philoſophiſchen Hochmuth, der den Menſchen unter das Thier erniedrigt, denn auch die Thiere erkennen einen Höhern über ſich (cf. Athen. leg. pro Christ. p. 16. ed. Oxon.), während die abſolute Abhängigkeit, d. i. die Abhängigkeit von Gott, recht gefaßt, alle unwürdige Servilität ausſchließt, und aus ſich heraus die wahre Freiheit und Selbſtſtändigkeit gebiert, Joh. VIII, 32.

2. Haben wir auf analytiſchem Wege das religiöſe Gefühl ausgeſchieden, um es für die wiſſenſchaftliche Betrachtung in reiner, unvermiſchter Geſtalt zu gewinnen, ſo entſteht nun die Aufgabe der Syntheſis, es wieder mit den Seelenthätigkeiten in Verbindung zu bringen, an denen und durch welche es zur Erſcheinung kommt; denn nicht nur darin findet die Gefühlstheorie Widerſpruch, daß die Gegner unter dem Gefühle meiſt etwas anderes verſtehen oder verſtehen wollen, als was gemeint iſt; ſondern daß ſie mit dem Satze, die Religion ſei Sache des Gefühls, die grundfalſche Folgerung verbinden, als ob nun bloß das Gefühl in Betracht komme, und als ob Denken und Handeln ſchon deßhalb aus dem religiöſen Gebiete ausgeſchloſſen ſeien, weil man ſie beide nicht zum unmittelbaren Sitze und Organe der Frömmigkeit macht. Dann freilich wäre weder ein „klares", noch ein „ſicheres" Leben möglich, wenn die Religion ſo auf das Gefühl beſchränkt bliebe, daß ſie nie aus dem Heiligthume des Innern herauszutreten und nach außen ſich kundzugeben wagen dürfte. Wie in den Keim der Trieb zu ſeiner Entfaltung gelegt iſt, ſo liegt auch in dem geſunden religiöſen Gefühle von ſelbſt ſchon das Streben nach intellectueller Klarheit auf der einen, und nach moraliſcher Feſtigkeit auf der andern Seite. Das Kind in der Krippe wird groß, und aus ihm geht hervor der, der die Welt erleuchtet und richtet. So wie nun im Reiche der Natur gewiſſe Stoffe nicht rein und an ſich (obwohl die Wiſſenſchaft ſie rein darzuſtellen bemüht iſt), ſondern nur an und mit andern zur Erſcheinung kommen, ſo ſetzt ſich auch das religiöſe Gefühl einerſeits mit der Erkenntnißkraft, dem Wiſſen, in Verbindung, und gelangt eben dadurch zur Klarheit, und andererſeits vermählt es ſich mit der ſittlichen Willens- und Thatkraft, und erhält dadurch ſeine Feſtigkeit. Mit andern Worten: das religiöſe Gefühl äußert ſich entweder unter der Form des Bewußtſeins als Glaube, oder unter der Form des Triebes als Geſinnung. Wie dieß beides geſchehe, wie das religiöſe Gefühl ſich einerſeits nach der Erkenntnißſeite hin zum klaren Bewußtſein des Glaubens und andererſeits nach der Willens- und Thatſeite hin zur bleibenden Geſinnung geſtalte, iſt in Kurzem zu zeigen.

a. Das religiöse Gefühl soll ein bewußtes werden und dadurch der Unklarheit entgehn, in die es sonst versinken würde. Wie geschieht dieß? Dadurch daß das religiöse Gefühl ein vernünftiges, daß die Religion, welche zwar zunächst Gegenstand des Gefühls ist, zugleich Sache der Vernunft wird. Wir hätten vielleicht, wäre es auf den Beifall irgend einer Schule berechnet gewesen, besser gleich vom Anfange an gesagt: „die Religion ist Sache der Vernunft"; allein so durften wir es nicht ausdrücken, wollten wir nicht zu ähnlichen Mißverständnissen Veranlassung geben, wie die, welche wir, das Gefühl betreffend, so eben beseitigt haben. Soll es nämlich so verstanden sein, als ob die Religion als Frömmigkeit ihren Sitz in der Vernunft habe, und als ob der Vernünftigste auch jeder Zeit der Frömmste sei, so müssen wir den Satz verneinen, aus den oben angeführten Gründen dagegen, daß die Religion Sache des Denkens und Wissens sei. Soll es aber so viel heißen, daß die Idee der Religion, welcher das religiöse Gefühl in der Wirklichkeit entsprechen muß, in der Vernunft liege, so bejahen wir den Satz. Oder mit andern Worten: soll eine Vernunftreligion in dem Sinne statuirt werden, daß die Vernunft die Religion schafft und gibt, daß sie, wie man auch zu sagen pflegt, die Quelle der Religion ist, so erkennen wir keine solche Vernunftreligion an, weil wir glauben, daß nicht im Kopfe, sondern im Herzen die Frömmigkeit entspringe. Soll aber Vernunftreligion so viel heißen, als eine den Forderungen der Vernunft entsprechende, auf ihre Grundideen sich beziehende, mit ihr übereinstimmende Frömmigkeit, im Gegensatze gegen den Sinnenglauben, so bekennen wir uns entschlossen zur Vernunftreligion *). So wie wir nun ein Letztes, Unmittelbares im Herzen gefunden haben, was eben das religiöse Gefühl in subjectiv concreter Gestalt ist, so gibt es ein Ursprüngliches, Unmittelbares in der Intelligenz, was wir eben die Idee nennen, in objectiv abstracter

*) Aehnlicher Weise ist auch ein Kunstwerk kein reines Vernunftproduct, sondern ein Product zunächst des Gefühls und der Einbildungskraft; aber es soll den Ideen der Schönheit, die, wiewohl nur abstract, in der Vernunft liegen, entsprechen und sich auf sie zurückführen lassen. Es gibt keine Vernunftdichter, aber vernünftige Dichter soll es immer geben.

Gestalt. Die Vernunft aber hat es mit den Ideen zu thun. Ob sie als die Ideen schaffend und erzeugend oder als dieselben vernehmend gedacht werde, gilt uns gleich; im erstern Falle wäre die Vernunft der den Menschen erleuchtende göttliche Geist selbst, im letztern das Organ desselben, was allerdings zu Verhütung von Mißverstand das Gerathenere ist anzunehmen (mit Jacobi). So viel ist gewiß, daß die Idee, als Ausdruck des Ewigen, nie rein in der Wirklichkeit erscheinen kann, sondern daß sie als ein schon Abgekühltes, Erstarrtes, Begrenztes, im Niederschlage des Begriffes erscheint. Der Begriff aber als solcher ist Sache des Verstandes, wie die Idee Sache der Vernunft. Nun fragt sich aber eben, welche Thätigkeit dem Verstande zukomme in der religiösen Sphäre? Eine nicht geringe, so bald wir uns nur über den Verstand selbst gehörig verständigt haben. Er ist es wesentlich, der das ursprünglich im Gefühle Gegebene zur Vernunft bringen, der diese beiden Polaritäten des geistigen Lebens durch Reflexion vermitteln und somit die Offenbarungen des Herzens nach der Vernunft, d. i. vernunftgemäß, uns interpretiren soll. Hierbei hat er nun freilich die Wahl, und es kann daher geschehen, daß er, seine Bestimmung verkennend, eben so in den Irrthum abführt, wie er, sie erfüllend, uns allein der Wahrheit näher zu bringen im Stande ist *). Gehen wir nämlich wieder auf das religiöse Gefühl zurück, so kommt bei dem ersten Hinzutreten der Reflexion sehr viel darauf an, wie der Verstand dabei sich benehme, ob er nämlich im Dienste der Sinnlichkeit handle oder im Dienste der Vernunft. Zwischen beiden steht er als neutrale Kraft in der Mitte. Entweder begnügt er sich nun, als träger Verstand, im Dienste der mit Sinnlichkeit getrübten Phantasie, die Bilder, welche mit Hülfe der letztern aus dem religiösen Gefühle heraufstauchen, unter sich zu einem sinnlich verständigen Systeme zu combiniren, ohne daß die Vernunft dabei thätig oder sich klar bewußt wäre. So entsteht Mythologie, rohe Symbolik, das

*) Die Verkennung und Geringschätzung des Verstandes auf dem religiösen Gebiete ist eben so unphilosophisch und wahrhaft unvernünftig, als die einseitige Ueberschätzung und Vereinzelung desselben.

Gebilde des Aberglaubens. Oder der Verſtand iſt bereits erleuchtet durch die Vernunft, und in ihrem Dienſte legt er nun den von ihr ſelbſt erhaltenen Maßſtab des Ueberſinnlichen, des Abſoluten und Unendlichen an die der Endlichkeit entlehnten Bilder. Er verneint das Endliche an ihnen, ſtellt das Ungehörige, Ungenügende derſelben, ſo wie auch ſeiner eigenen Begriffe ins Licht, und appellirt beſtändig an die Vernunft, welche mit ihren Ideen die Bilder ins Geiſtige verklären, die ſonſt leeren Begriffe befruchten und alles zur höhern Lebenseinheit verbinden muß. Ohne dieſes Hinweiſen auf die Vernunft würde der Verſtand, ſich ſelbſt überlaſſen, als bloß negirende Kraft eben ſo ſehr zum Unglauben hinführen, als er im Dienſte der Sinnlichkeit zum Aberglauben hinführt. So aber, im Dienſte der Vernunft, wird er dem Glauben nothwendiges, wiewohl endliches Werkzeug der religiöſen Erkenntniß, des religiöſen Wiſſens. Sonach kommt das religiöſe Vernunftleben im Menſchen nur zu Stande durch die beſtändige Wechſelwirkung von Gefühl und Verſtand. Mit ſinnlichen Beſtandtheilen verſetzt, taucht die Gefühlsvorſtellung als Bild aus der Tiefe des Herzens auf. Der Verſtand aber entkleidet dieſe Vorſtellung der irdiſchen Hülle, unter der ſie ins Daſein tritt; er iſt gleichſam das Filtrum, durch welches das mit rohen erdartigen Stoffen gemiſchte und auf eine wiſſenſchaftliche Kritik wenig berechnete Erzeugniß der gefühlsmäßigen Auffaſſung laufen muß, um geſichtet und abgeklärt zu werden, worauf es ſich dann erſt, ſeiner intellectuellen Seite nach, zur Vernunftidee ſublimiren, religiöſer Glaube werden kann. Ueber dieſen Dualismus von Gefühl und Verſtand werden wir ſchwerlich ganz hinauskommen, und nur im Reiche der Ahnung liegt die Einheit von beiden. Sind wir unmittelbar fromm erregt, ſo iſt es das Bild, welches, immer noch einen Streif von Sinnlichkeit an ſich tragend, der Seele ſich aufdrängt; ſind wir hingegen dem Denken hingegeben, ſo iſt es der Begriff, der ſich, wiewohl ungenügend, einfindet. Was wir an dem einen zu viel haben, haben wir an dem andern zu wenig, und ſo findet ein beſtändiger Austauſch des einen an das andere ſtatt; daher der fortwährende Kampf gegen den Zweifel (im Theoretiſchen) nothwendig mit zur Auf-

gabe eines tüchtigen Lebens gehört, wobei aber die tiefer liegende Gemüthsruhe so wenig gestört und erschüttert ist als der klare, tiefe Meeresgrund bei dem Wellenspiele auf dessen Oberfläche. Bleiben wir nur bei der bildlichen Vorstellung des Bildes uns bewußt, und verlieren wir über dem verneinenden Begriffe die bejahende Idee nicht aus den Augen, so wird das affirmativ Symbolische unsrer Erkenntniß und das negativ Kritische *) derselben sich immer mehr zur concreten Einheit des vernünftigen Bewußtseins durchdringen, worin eben das Geheimniß des Glaubens und die Aufgabe alles religiösen Wissens besteht.

Mit alle dem ist indessen nicht gesagt, daß die Religion aus dem ursprünglichen Boden des Gefühls auf den der Vernunft etwa zu verpflanzen sei, so daß die Frömmigkeit nun aufhörte für das Gefühl etwas zu sein, wie etwa die meinen, welche das Gefühl zwar auch als die ursprüngliche, aber als die „schlechteste Form" der Religion bezeichnen (z. B. Hegel). Wir haben vielmehr gezeigt, wie die Religion als Religion, d. h. als Frömmigkeit, Gottseligkeit, Gottinnigkeit (Dank, Liebe, Freude, Ergebung u. s. w.), stets Sache des Gefühls bleibt und von der Vernunft uns nicht gereicht werden kann; sondern bloß das Erkennbare der Religion, das zwar auch zuerst vom Gefühle **) aufgefaßt, nachher aber durch die Reflexion bearbeitet wird, wird Sache der Vernunft. Mit andern Worten: die subjective Religion bleibt Gefühlssache, die eine Seite aber der sogenannten objectiven Religion (der modus deum cognoscendi) wird aus dem unsichern Boden

*) Das meinten auch schon die alten Theologen, wenn sie eine Erkenntniß Gottes κατ' ἀφαίρεσιν (via negationis) und eine κατὰ σχέσιν (via eminentiae) statuirten.

**) Das Wort Gefühl selbst wird in diesem Streite häufig in doppeltem Sinne genommen, was zu neuen Mißverständnissen führen kann. Es ist nämlich wohl zu unterscheiden das eigentliche Gefühl schlechthin, das eben nur fühlt (Lust und Unlust, Haß und Liebe u. s. w.), und das Erkennende, das im Gefühle (im weitern Sinne) selbst liegt, das unmittelbare subjective Urtheil, der innere Tastsinn, der sich zur klaren Vernunft verhält, wie der physische Tastsinn zum Auge. In dieser Hinsicht darf die Religion allerdings nicht ein bloßes Fühlen bleiben.

ſchwankender Gefühlsanſicht und ſinnlicher Bildlichkeit in das klarere Reich des Gedankens entrückt.

b. Das religiöſe Gefühl ſoll aber nicht nur ein bewußtes werden, damit die Frömmigkeit eine klare, ſondern es ſoll auch ein feſtes und bleibendes werden, damit ſie eine ſichere ſei. Wie es ſich nun von der einen Seite mit dem Leben der Erkenntniß in Verbindung ſetzt, ſo von der andern mit dem Leben der That, wodurch es Sache der bleibenden Geſinnung wird. Zwar bleibt auch eine iſolirte religiöſe Stimmung, wie ſie auch der gröbere Sünder in gewiſſen Stunden haben kann, nichts deſto weniger religiös, wenn ſie auch nachher wieder ſich verliert, allein wir halten nur den wirklich für fromm, in welchem der göttliche Sinn nicht nur als flüchtige Anwandlung erſcheint, ſondern in deſſen Leben er den Sieg davon getragen und eine ſolche normative Stätigkeit gewonnen hat, daß der von ihm Beſeelte in jedem Momente ſich ſeiner bewußt werden kann, worin der ächte Begriff der Wiedergeburt liegt, die ohne Sinnesänderung (μετάνοια) nicht denkbar iſt. Damit iſt aber auch jeder ſittliche Mißbrauch der Gefühlstheorie abgeſchnitten, und jedem Einwande begegnet, als ob nach dieſer Theorie vorübergehende Anwandlungen oder flüchtige Rührungen den Mangel der ſittlichen That erſetzen könnten. Wie ſchon oben geſagt, iſt im geſunden Keime auch der geſunde, kräftige Trieb, und wie der Baum, ſo die Frucht (vergl. auch Luc. VI, 45.). Auch hier aber darf man nicht ſagen, das religiöſe Gefühl gehe dergeſtalt in die ſittliche Geſinnung über, daß, wo dieſe zu Hauſe iſt, jenes entbehrlich werde; ſo daß die Religion als Surrogat oder höchſtens als Vehikel der Sittlichkeit erſchiene. Vielmehr bleibt auch hier das fromme Gefühl als ſolches in ſeinem vollen Rechte. Wie aber die richtige Erkenntniß (modus deum cognoscendi) die eine und zwar die theoretiſche Seite der äußerlich werdenden objectiven Religion bildet, ſo bildet die fromm-ſittliche Handlungsweiſe, Tugend und Rechtſchaffenheit, die andere Seite derſelben, und zwar die praktiſche, während beide indeß auf der einen und gemeinſamen Wurzel des religiöſen Gefühls ruhen. Aus dem Bisherigen ließe ſich folgern, die Religion ſei mithin Sache des ganzen innern Menſchen; denn ſie

nehme am Ende doch sowohl sein erkennendes, als sein begehrendes und handelndes Leben in Anspruch, wobei dann freilich das Gefühl jedesmal (wie Baumgarten-Crusius a. O. sich ausdrückt) als ein „begleitendes" erscheine. Dieß ist nun auch richtig, und muß sogar unablässig gepredigt werden, wo es sich handelt, das religiöse Leben in seiner Wirklichkeit praktisch zu fördern und es vor Aberglauben und Schwärmerei zu bewahren, wohin eine mißverstandene Gefühlstheorie allerdings führen kann. Nur darf aber dieß nicht hindern, vom rein wissenschaftlichen Standpuncte aus irgend einen ursprünglichen Ort für das religiöse Leben zu bezeichnen, und weit entfernt, daß solche Untersuchungen zu unpraktischen Theorieen verleiten, dürfte vielmehr nur von der praktischen Wirksamkeit etwas Tüchtiges erwartet werden, die auf einer richtigen psychologischen Ansicht der Sache beruht. Von ihr ist dann auch nicht zu befürchten, daß sie aus bloßer Abneigung gegen die eine Einseitigkeit der andern sich unbedingt in die Arme werfe. Aus diesem Grunde glaubten wir auch diesen Gegenstand weitläufiger behandeln zu müssen, zumal wo es galt, die Aufgabe des Religionslehrers selbst in ihrem ganzen Umfange zu begreifen.

§. 13.

Die Aufgabe des Religionslehrers ist demnach eine doppelte: 1. das religiöse Gefühl durch Bildung des Verstandes und der Vernunft zum klaren Bewußtsein zu bringen, und 2. es durch Bildung des Herzens und sittliche Einwirkung auf den Willen zur bleibenden Gesinnung heranzubilden.

So sehr wir die Ansicht vertheidigt haben, daß die Religion im Gefühle liege, so wenig möchten wir uns die Folgerung gefallen lassen, daß somit der Religionslehrer nur auf das Gefühl, oder auch nur zunächst auf dasselbe zu wirken habe. Unmittelbar auf das Gefühl läßt sich gar nicht oder nur unsicher wirken, und wir müssen die Sache immer an den beiden Enden anfassen, in die das Gefühl ausläuft, entweder bei dem erkennenden oder dem thätigen Leben. Verstand und

Wille sind die Objecte religiöser Lehrthätigkeit; durch den Verstand wirken wir am sichersten auf das Gefühl, und durch die rechte Verstandesbildung im Gleichgewichte mit der Bildung des Herzens wird die theoretische wie die praktische Vernünftigkeit des Menschen, mithin sein religiöses wie sein sittliches Leben gefördert. Demnach hat, wenn gleich die Religion kein bloßes Wissen ist, dennoch die Lehrthätigkeit ihren bestimmten Kreis innerhalb des religiösen Gebietes, und zwar ist sie eine doppelte: 1. eigentliche Lehrthätigkeit (didaktisches Wirken), Religionsunterricht, Gründung des religiösen Wissens; 2. eine erziehende (pädagogische), religiöse Bildung, Gründung der frommen, rechtschaffenen Gesinnung. Beide Formen zeigen sich auch im Christlichen, die eine als evangelische, die andere als apostolisch-prophetische Thätigkeit (διδασκαλία und κυβέρνησις). Wollte man aber dennoch, außer der Wirksamkeit auf Verstand und Willen, noch eine wenn gleich bloß relativ unmittelbare auf das Gefühl selbst annehmen, so würde diese eben in Anregung der frommen Empfindungen von Seiten der Kunst, im weitesten Sinne des Wortes, bestehen. Zu der Lehrthätigkeit würde dann als Ergänzung jene priesterliche hinzutreten, wonach der Einzelne im Namen der Uebrigen die künstlerisch symbolische Darstellung der religiösen Gefühle als Liturg übernimmt, wovon später ein Weiteres.

§. 14.

Damit hängt zusammen, daß nicht allein das Maß des Wissens, sondern zugleich das Maß der religiös sittlichen Gesinnung und innern Durchbildung den Werth eines Religionslehrers bestimmen.

Hierüber läßt sich weniger im dürren Buchstaben des Paragraphs, als in dem ihn begleitenden lebendigen Worte des Lehrers sagen. Dieser aber soll es dem künftigen Religionslehrer schon im Allgemeinen, und dem Jünger der Christuslehre ganz besonders nahe legen, daß es nicht mit dem Wissen allein gethan sei (1 Cor. VIII, 1.), und immer ist es schlimm, wenn die Einseitigkeit eines unwissenschaftlichen

Pietismus durch religiöse Gleichgültigkeit gut gemacht werden will. In der Benennung des Geistlichen scheint übrigens schon die rechte Durchdringung des Wissenschaftlichen und Religiösen oder der Beruf zu innerer harmonischer Lebensentfaltung angedeutet, und dieß ist es auch, was das geistliche Lehramt so hoch zu stellen vermag, dem aber darum die Wenigsten recht genügen. Es ist daher auch bei der Wahl dieses Berufes allerdings nicht nur auf den guten Kopf, sondern auf das reine Herz, auf ein für das höhere Leben begeistertes Gemüth und auf eine für die Sache Gottes und der Tugend entschiedene Gesinnung zu sehen. Auf diese vocatio interna ist mit jenem heiligen Ernste zu dringen, der an der Schwelle des Heiligthums das Profane abwehrt, und die Schuhe ausziehen heißt, dieweil die Stätte heilig.

c. Von der positiven Religion, dem Berufe des Theologen im Allgemeinen und des christlichen insbesondere.

§. 15.

Indem die Religion nicht bloß Sache der Gesinnung des Einzelnen, sondern auch der Gemeinschaft ist, ruht sie nicht einzig und allein auf psychologischem, sondern auch auf historischem Grunde, daher für den Lehrer einer bestimmten positiven Religion auch die gelehrtere Kunde derselben nothwendig ist, und diese gelehrtere Kunde einer positiven Religion macht das eigentliche theologische Studium aus.

Bisher haben wir uns mit dem Begriffe des Lehrers überhaupt und des Religionslehrers insbesondere begnügt. Damit haben wir aber noch nicht ganz die Stelle gefunden, welche der Theolog im engern Sinne des Wortes, und dann wieder der christliche Theolog in der Gesellschaft einnimmt; noch haben wir von dem theologischen Studium selbst eine genauere Vorstellung erhalten. Es ließe sich nämlich von einem rein menschlichen Standpuncte aus ein Religionslehrer denken, der in seinem Zöglinge irgend ein religiöses Bewußtsein, einen

Glauben an Gott und göttliche Dinge, zu entwickeln und seinem Geiste und Herzen eine Richtung aufs Unendliche zu geben bemüht wäre, ohne sich dabei an eine bestimmte positive Religion, wie die christliche, jüdische u. s. w. anzuschließen; wobei freilich noch die Frage unbeantwortet bliebe, in wiefern ein so erzogener Mensch in das wirkliche Leben und die große Gemeinschaft der Geister paßte, und wie tief die Wurzeln einer solchen kosmopolitischen Frömmigkeit gingen, um bei äußern und innern Stürmen sich aufrecht zu erhalten. Genug, der Beruf selbst läßt sich denken und ist auch von manchen Erziehern zu erfüllen versucht worden (Rousseau's Emil, Basedow, Salzmann, zum Theil auch Pestalozzi). Einer solchen religiösen Bildungsweise gegenüber müßte nun das theologische Studium sich jedenfalls trocken und schwerfällig ausnehmen, wenn es nicht aus der Natur der Sache gerechtfertigt werden könnte; ja, es möchte grade dem mit Geist und Gemüth Begabten anziehender und lohnender erscheinen, rein aus der Tiefe des Menschengemüthes die Erkenntniß der Wahrheit zu schöpfen, und in dem großen Buche der Natur und Geschichte die Gotteslehre mit großartigen Zügen geschrieben zu finden, als vielmehr aus alten und neuen Büchern sich mühsam ein gelehrtes System zu erbauen und über der Auslegung von Buchstaben den größten Theil des Lebens zu versitzen. Mit Recht wird gefragt, wozu das? Denn nur der geistlose, mechanische Fleiß kann — zumal in den reifern Jünglingsjahren — etwas beginnen wollen, wovon er den Grund nicht einsieht. Und doch wie Viele laufen in exegetische, dogmatische collegia u. s. w., nur weil es eben so der Brauch ist, wenn man Theologie studirt; sie würden aber eben so gut Numismatik hören, wenn es gefordert würde und sie es am Ende des Semesters testirt haben müßten! Auf die vernünftige und billige Frage aber: wozu? hat die Encyklopädie vor allem Antwort zu geben, damit nicht grade der Fähigere und Bessere von dem scheinbar Trockenen einer Wissenschaft abgeschreckt werde, die er beim richtigen Blicke in den Zusammenhang des Ganzen nicht mehr trocken gefunden haben würde.

Die Nothwendigkeit eines gelehrtern Studiums der Theologie kann aber nur von dem eingesehen werden, der die Noth-

wendigkeit und das Wesen einer positiven Religion erkannt und begriffen hat. Unter einer positiven Religion verstehen wir (noch abgesehen von dem strengern Begriffe des Geoffenbarten) eine geschichtlich gegebene, durch geschichtliche Verhältnisse vermittelte, auf eine geschichtlich gewordene Gemeinschaft sich beziehende. Es läßt sich nämlich unschwer zeigen, wie die sogenannte natürliche Religion nur in der Abstraction, nicht aber in der Wirklichkeit lebendig vorhanden ist. Wohl ist die Religion zunächst subjectiv-individuell, und in sofern natürliche Religion, als sie eben in der Natur des Menschen gegründet ist; denn nicht ist sie, weil subjectiv, etwas Zufälliges, so daß, wenn sie in dem Einen sich findet, sie auch in dem Andern eben so gut nicht sein könnte; sondern sie ist für Alle, „eine gemeinsame Angelegenheit der Menschheit" (Pred. XII, 13.). Sie gehört nicht bloß dem Individuum, sondern der Gattung an, d. h. ihrer idealen Bestimmung nach. In der Wirklichkeit aber zeigt sich nun, daß das religiöse Leben und die religiöse Erkenntniß nicht in Allen auf dieselbe entschiedene, klare und kräftige Weise sich darstellt; sondern daß vielmehr in einzelnen Völkern und dann wieder in einzelnen Menschen sich dasselbe unter eigenthümlichen Farben und Gestalten als etwas Ursprüngliches, Neues, und — man mag es so nennen — Geoffenbartes (im weitesten Sinne des Wortes) zu erkennen gibt. Einzelne Leiter und Führer sehen wir aus der Gesammtmasse hervortreten als Religionsstifter, Propheten, Vermittler des Himmels und der Erde. Um diese schließt die gläubige Mit- und Nachwelt einen Kreis von Verehrern, und tritt zu ihnen mehr oder weniger in ein gewisses Verhältniß der Abhängigkeit. Dieß ist nicht nur unverfänglich für die wahre Freiheit des Menschen, es ist vielmehr nothwendig und förderlich. Wie im Gebiete des Wissens und der Kunst der weiter Gereifte immer mehr seine Mängel einsieht, und die Ueberlegenheit derer in voller Demuth anerkennt, die, begabt mit der höhern Weihe des Genius, als classische Vorbilder im Tempel des Verdienstes dastehen, so wird auch der Fromme, im Gefühle seiner Schwäche, gar bald zu einem höher Stehenden hingetrieben, der aus der reichern Fülle seines Wesens ihn geistig anrege, fördere, erhebe; und findet er dann

Andere, die mit ihm dieſelben Bedürfniſſe theilen, ſo ſchließt er ſich gern dem Bunde geiſtiger Gemeinſchaft an, worin ſein Einzelleben in dem Maße an Wachsthum gewinnt, als die Gemeinſchaft ſelbſt, durch das Band liebenden Andenkens mit dem Stifter vereinigt, fortwährend aus ſeinem Geiſtesleben Nahrung zieht. Wer dieſer höher Stehende ſei, und ob ein Einzelner, abſolut höher Stehender, ein Gottesoffenbarer κατ' ἐξοχήν als der eine Mittler für Alle anzuerkennen, laſſen wir hier noch unerörtert. Für die Anerkennung der Nothwendigkeit einer poſitiven Religion und Theologie überhaupt würde auch ſchon die Annahme relativer geſchichtlicher Autorität und einer gegenſeitigen Vermittlung durch die Gemeinſchaft hinreichen.

§. 16.

Je vollkommener und geiſtiger der Lehrgehalt einer poſitiven Religion iſt, deſto mehr wird die Theologie, welche dieſer Religion ſich anbildet, auch eine wiſſenſchaftliche Geſtalt annehmen. Am höchſten ſteht in dieſer Beziehung die chriſtlich-proteſtantiſche Theologie *).

Wie §. 8. im Allgemeinen gezeigt iſt, daß nur die Religion ihrer höchſten Idee entſpreche, welche eine Lehre und ſomit einen Lehrſtand hat, ſo ergibt ſich von ſelbſt, daß auch die Theologie am höchſten ſtehe, die am meiſten auf die Lehre einwirkt und mit ihr in beſtändiger Wechſelwirkung ſteht. Wo eine poſitive Religion mehr nur in ſymboliſcher Darſtellung gewiſſer Gefühle beſteht und das Didaktiſche in der Form einer heiligen Sagenüberlieferung (Mythus) die Erklärung jener Symbole enthält, da iſt auch die theologiſche Gelehrſamkeit als Prieſterweisheit nahe beiſammen. Mündliche Bewahrung der Tradition, rituale Technik, einige Schamanenkünſte u. ſ. w. bilden den Kreis des theologiſchen Studiums. Schon höher ſteht in wiſſenſchaftlicher Hinſicht eine Theologie, wo es heilige Schriften gibt, was nicht bloß dunkle Sagen, ſondern einen bereits geordneten Lehr- und Geſchichtsſtoff voraus-

*) Vergl. Schleierm. Darſt. §. 2. und 4.

ſetzt. Entweder ſind dieſe heiligen Schriften Gemeingut, ja vielleicht die einzige oder doch die vorzüglichſte Litteratur des Volkes, wie das A. T. bei den Juden, der Koran bei den Mahomedanern, oder ſie bilden, wie bei den Indern, den heiligen, verſchloſſenen Schatz der Prieſterweisheit. Im letztern Falle kann die Schriftgelehrſamkeit leicht wieder in die Tradition zurückſinken, im erſtern muß ſie ſich bis auf einen gewiſſen Grad lebendig erhalten, weil von den Laien, in deren Händen die Schrift iſt, Rechenſchaft gefordert wird. Allein wo der Buchſtabe der Schrift nicht zugleich von dem in der Gemeinſchaft waltenden Geiſte belebt wird, hört das wiſſenſchaftliche Leben dennoch in der Theologie bald auf. Es wird alſo ferner die Religion eine höhere wiſſenſchaftliche Behandlung erfordern, die außer den heiligen Schriften und Urkunden ihrer Entſtehung auch noch eine lebendige Geſchichte, oder die neben dem Princip des Feſten und Normativen auch das des Beweglichen, einer fortgehenden Entwickelung in der Zeit Angehörigen, aufzuweiſen hat. In dieſer doppelten Hinſicht ſteht aber das Chriſtenthum am höchſten. Das Chriſtenthum hat heilige Schriften, und zwar nicht als Eigenthum einer Prieſterkaſte, ſondern als Gemeingut Aller; Schriften, die einer gründlichen Auslegung bedürfen, welche Auslegung ſelbſt wieder um ſo wiſſenſchaftlicher ſein muß, je weniger dieſe Schriften abgetrennt betrachtet werden dürfen ſowohl von der Geſchichte der Zeit, in welcher ſie entſtanden, als von der, auf welche ſie fortgehend wirkten. Das Chriſtenthum hat ferner eine geſchichtliche Entwickelung, wie keine andere Religion. Die alten, namentlich morgenländiſchen Culten waren auf ihr Land beſchränkt. Das Chriſtenthum iſt welthiſtoriſch, jede Sprachweiſe, jede Volksthümlichkeit, jede Bildungsweiſe ſich aneignend, an jede ſich anſchließend. Es erſcheint von allen Religionen unter den mannigfachſten Formen, und hat am tiefſten in die Bildung der modernen Welt eingegriffen.

Was nun aber vom Chriſtenthume überhaupt gilt, das gilt in vorzüglicherem Grade vom Proteſtantismus, im Gegenſatze gegen den Katholicismus. Hat letzterer auch heilige Schriften und zwar dieſelben, wie wir, ſo verliert doch die wiſſenſchaftliche Behandlung dieſer Schriften durch das Vor-

handensein einer autorisirten Uebersetzung, durch den Grundsatz, daß nur der Kirche die Bestimmung des Kanons und die Auslegung der Schrift zukomme, und durch das verhältnißmäßig geringe Ansehen, das die Schrift, der Tradition gegenüber, überhaupt genießt. Eben so hat auch der Katholicismus nicht in dem Sinne eine Geschichte, wie der Protestantismus, da sein Princip der Stabilität von selbst schon der freien Entwickelung des kirchlichen Lebens entgegen ist, welche der Protestantismus fordert. Und somit wäre denn gezeigt, daß der christlich-protestantische Theolog unter allen Theologen der Welt, der Natur der Sache nach, der wissenschaftlichste sein muß, womit übrigens keineswegs die Wissenschaftlichkeit einzelner verdienstvoller Männer aus irgend einer andern Religionsgesellschaft herabgesetzt sein soll. Im Gegentheile ist z. B. die gelehrte Thätigkeit mehrerer katholischer Theologen um so dankbarer anzuerkennen, je mehr hier die Einzelnen freiwillig über die nothwendigen Forderungen der Kirche, ja nicht selten kühn und muthig über deren Beschränkungen hinausgehen, während leider viele Protestanten nur zu weit hinter den Forderungen der ihrigen zurückbleiben oder sogar absichtlich das Licht auszulöschen und den Geist zu dämpfen bemüht sind.

d. Von dem gelehrten Theologen im engern Sinne und seinem Verhältnisse zum praktischen Geistlichen.

(Verhältniß von Kirche und Schule.)

§. 17.

Diejenigen, welche die wissenschaftliche Seite der Religion zum Gegenstande ihrer eigentlichen Lebensaufgabe machen, bilden die theologische Schule und heißen Theologen (im engsten Sinne des Wortes); die, welche dagegen dieselbe als Mittel zu einem praktischen Zwecke (der wesentlich in einer ordnungsmäßigen christlichen Erbauung der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder besteht) gebrauchen, bilden den Lehrstand der Kirche (clerus), und heißen je nach

ihrer vorwaltenden Beſchäftigung: chriſtliche Religionslehrer, Diener des (göttlichen) Wortes, Geiſtliche, Paſtoren, Prediger, Seelſorger. Das chriſtliche Leben wird aber da am geſundeſten ſein, wo Kirche und Schule in lebendiger Wechſelwirkung ſtehen.

Je mehr der Religionslehrer einer poſitiven Religion zu wiſſen nöthig hat, deſto mehr wird die Nothwendigkeit entſtehen, das, was gewußt werden ſoll, in irgend einen Zuſammenhang zu bringen und zu einer geordneten Wiſſenſchaft zu verarbeiten. Der Prieſter, der nur eine herkömmliche Prieſterweisheit zu erlernen und gewiſſe Fertigkeiten und Handgriffe ſich anzueignen hat, kann leicht bei einem andern Prieſter oder der ganzen Kaſte in die Lehre gehen, ohne daß eine außer der Prieſterſchaft liegende Schule nöthig würde. Nicht ſo, wo die Religionswiſſenſchaft als Wiſſenſchaft einen gewiſſen Grad von Selbſtſtändigkeit erreicht hat. Da wird es nöthig, daß der Wiſſensſtoff für den Religionslehrer ſelbſt wieder von Andern verarbeitet und ihm zugeführt werde. Es wächſt aus der Kirche eine Schule hervor, und der Religion bildet ſich eine Theologie an. Die Geſchichte des Chriſtenthums zeigt uns dieß augenſcheinlich. Von den Apoſteln lernten die Apoſtelſchüler, von dieſen wieder Andere u. ſ. f. So bald aber das Chriſtenthum in innigere Berührung mit der gebildeten Welt trat, ſo wurde ein wiſſenſchaftlicher Unterricht für die Diener der Kirche immer nothwendiger. Sollten ſie nicht in den heidniſchen Schulen der Philoſophen und Rhetoren Gefahr laufen, eine mit ihrer Geſinnung unverträgliche Richtung ſich wider Willen aufdringen laſſen zu müſſen, ſo mußte für eigene Bildungsanſtalten geſorgt werden, welche das vorhandene Gute der alten Welt nützten, ihm aber das chriſtliche Gepräge aufdrückten und es in eine für die Zwecke der Kirche wohlthätige Sache verwandelten. So entſtanden die Katechetenſchule zu Alexandrien, die Schule zu Antiochien u. ſ. w. Im Mittelalter übernahm die Kirche ſelbſt wieder die Bildung ihres Lehrſtandes in den biſchöfflichen und Kloſterſchulen, was immer beſſer war als gar nichts, aber zu einer nicht zu verkennenden

Einseitigkeit hinführte. Mit der Errichtung der Universitäten (studia generalia) beginnt eine neue Periode der Wissenschaft. Standen auch diese längere Zeit unter der Leitung und Obhut der Kirche, so machten sie sich doch in der Folge immer mehr von ihr los, und der in der Reformation erwachte Geist der wissenschaftlichen Selbstständigkeit war der Trennung von Kirche und Schule, wenn auch in eingeschränktem Sinne, vor allem günstig. Bei der Höhe, welche jetzt die Wissenschaft erreicht hat, ist diese Trennung durchaus nothwendig. Mit ihr ist aber keineswegs Entfremdung der beiden Institute von einander und Beziehungslosigkeit der gegenseitigen Geschäfte auf einander gesetzt, und wenn es auch zu einer gewissen Zeit den Anschein hat gewinnen wollen, als kümmerten sich die beiden weiter nicht mehr um einander, so ist in den neuesten Tagen eine wohlthuende Annäherung derselben wieder sichtbarer geworden. In der Wechselwirkung von Schule und Kirche ist aber in der That die Gesundheit des christlichen Gemeindekörpers gegründet. Der wissenschaftliche Theolog wird seine Wissenschaft nur dann richtig auffassen, wenn er sie in lebendiger Beziehung auf das Leben der Gemeinde faßt, wie es sich darstellt in seiner Zeit, und der praktische Geistliche hinwiederum wird erst dann seinen Beruf auf eine gesegnete Weise erfüllen, wenn er mit der Wissenschaft und ihren Pflegern in freundlichem Verkehre bleibt *). Die Vornehmthuerei der letztern ist eben so verkehrt, als die Rohheit unwissenschaftlicher Empirik von der andern Seite. Ob es nun grade nöthig sei, daß auch die Lehrer der theologischen Wissenschaft für ihre Person dem geistlichen Stande angehören, wie es in einigen Gegenden der Fall ist, lassen wir unentschieden, obwohl sich bei richtiger Ansicht und Würdigung dieses Standes mehr dafür, als dawider sagen läßt. Wenigstens trägt zur Erhaltung des Bandes zwischen Kirche und Schule nicht wenig bei, wenn in einzelnen Persönlichkeiten sich die theoretische und praktische Lehrgabe dergestalt durchdringen, daß eine doppelte Wirksamkeit auf Katheder und Kanzel für sie möglich wird, (wie bei Schleiermacher, Tzschirner, Rust, Sack, Nitzsch

*) Vergl. Schleierm. §. 12.

und A. in unserer Zeit.) Aber was dem Einen ziemt, ist nicht von Allen zu verlangen. — Zur Schule übrigens rechnen wir nicht nur die akademischen Lehrer, sondern auch die theologischen Schriftsteller, kurz alle die, welche die Wissenschaft als solche zu fördern bemüht sind; wie denn alle diese von Rechts wegen, wenn sie wirklich das Gewünschte in höherm Grade leisten, Doctoren der Theologie zu nennen wären *).

Was dagegen die Benennung der praktisch Wirksamen in der Kirche betrifft, so ist (nach §. 6.) zu bemerken, daß bei Protestanten die Benennungen am meisten gebraucht werden sollten, welche das Lehramt und das damit zusammenhängende Amt der Gemeindeleitung bezeichnen, während dagegen die Benennungen Priester **) und Beichtvater, die noch hier und da gehört werden, dem protestantischen Princip schlechthin zuwider sind. Ueber die Benennung „Geistlicher" s. oben §. 14. Pastor (ποιμήν, רֹעֶה) ist exegetisch geschichtlich zu erläutern aus Joh. X, 11. ff. Eph. IV, 11. 1 Petr. II, 25. Hebr. XIII, 20. Als Gesammtheit gefaßt, bilden die Geistlichen den Lehrstand der Kirche, den wir im Gegensatze gegen den übrigen, empfangenden Theil der Gemeinde (die Laien, λαός), nicht aber in dem Sinne irgend einer Priesterkaste, den Klerus (ordo) nennen ***). Die Bewahrung aber eines solchen ordnungsmäßigen Standes in der christlichen Gesellschaft muß im Gegensatze gegen einen schwärmerischen Libertinismus, wonach auch Unberufene zu Lehrern sich aufdrängen

*) Vergl. de Wette Opusc. theol. p. 169. sq.

**) In wiefern freilich das Wort Priester etymologisch von Presbyter (πρεσβύτης, πρεσβύτερος) abgeleitet wird, läßt sich gegen den Ausdruck nichts sagen; dann gebürt es jedem, welchem die χυβέρνησις der Kirche anvertraut ist, so wie dann auch jeder Seelsorger und Gemeindevorsteher ἐπίσκοπος ist in diesem Sinne (AG. XX, 28. 1 Tim. III, 2.). Versteht man aber unter dem Priesterthume das sacerdotium, ἱερά-τευμα, so gehört dieß allen Christen an (1 Petr. II, 5.) und kann also nicht Sache des Standes und der Kaste sein, wiewohl der Geistliche vor Allen diese ächt priesterliche Würde in sich zu bewahren und darzustellen berufen ist. Angemaßtes Priesterthum aber heißt mit Recht Pfaffenthum.

***) Ueber die Benennung siehe Neanders Kircheng. I. S. 299. 300.

wollen, als dem protestantischen Princip vollkommen gemäß gefordert werden *).

§. 18.

Während der akademischen Lehrzeit gehört der protestantische Studirende der theologischen Schule an und empfängt seine Bildung von ihr, nicht aber unmittelbar von der Kirche; doch hat diese das Recht, seiner Zeit von denen, welche sie in ihren Lehrstand aufnimmt, die nöthige Rechenschaft über ihre theologische Bildung zu fordern.

Daß eine theologische Bildung, die unmittelbar von der Kirche ausgeht, eine einseitige und ungenügende sei, ist im Vorigen gezeigt; daher auch der Vorzug des Universitätsstudiums vor bloßen Seminarien **) von selbst einleuchtet. Wenn nun gleich in der Folge die wissenschaftlichen Theologen von den praktischen Geistlichen sich dem Kreise ihrer Beschäftigungen nach unterscheiden, so soll doch für jeden eine Zeit sein, wo die Wissenschaft als solche ihm als Ziel seines Strebens vor Augen steht, alles auf sie Bezug hat, alles ihr dient und von ihr beleuchtet wird. Eine solche Zeit ist die Zeit der Universität. Der akademische Unterricht muß daher auch in der Theologie ein rein wissenschaftlicher sein, und auch die theologische Facultät, in wiefern sie mit den übrigen Facultäten ein integrirender Theil der Hochschule ist, darf nicht als bloße Hülfsanstalt der Kirche betrachtet werden, sondern sie ist in Beziehung auf ihre Einrichtung und Verwaltung ein von ihr relativ unabhängiges Institut, das wie die übrigen Bildungsanstalten unter der unmittelbaren Leitung des Staates steht. Auf der andern Seite aber darf die Kirche durch diese Einrichtung auch nicht beeinträchtigt werden. Sie hat vielmehr das Recht, die auf der Schule Gebildeten, wenn sie die-

*) Siehe Conf. helv. II. art. 18.

**) Ueber die richtige Stellung der Seminarien zur Universität s. Methodologie. §. 107. ff.

ſelben in ihren geordneten Lehrſtand *) (clerus) aufnimmt, zu prüfen, und zu entſcheiden, in wie weit die dort erlangte Bildung auch wirklich der Kirche heilſam und förderlich ſei, was in dem theologiſchen Examen geſchieht, das, wenigſtens als Endprüfung (Staatsexamen), mit Recht von der Kirchenbehörde und nicht von der Facultät als ſolcher ausgehen ſoll**). Je lebendiger übrigens die Wechſelbeziehung zwiſchen Schule und Kirche, deſto ſchneller werden die in jetziger Zeit nicht ganz ungegründeten Klagen über die der Kirche nachtheiligen oder zum mindeſten nicht ſehr förderlichen Richtungen des gewöhnlichen Univerſitätsunterrichtes verſchwinden ***).

Schleiermacher über Univerſitäten in deutſchem Sinne. Berlin, 1808. 8.

---

2. Nähere Beleuchtung des Verhältniſſes der Theologie zu den übrigen Wiſſenſchaften.

a. Von den poſitiven Wiſſenſchaften überhaupt in ihrem Verhältniſſe zum reinen Wiſſen.

§. 19.

„Die Theologie iſt eine poſitive Wiſſenſchaft" (Schleierm. §. 1.), und hat ſomit ihren wiſſenſchaftlichen Beſtimmungs-

---

*) Dieſe Aufnahme geſchieht in der Regel durch die Ordination. Die reformirte Kirche ertheilt dieſelbe gleich nach der Prüfung auch den unbedienſteten Geiſtlichen, und zwar mit Recht, da bekanntlich nicht erſt das Amt den Verſtand gibt. Aber dabei iſt doch immer die Abſicht, daß der in den Lehrſtand Aufgenommene auch ſo bald wie möglich ſich einen beſtimmten Wirkungskreis innerhalb der Kirche ſuche, indem die clerici vagantes keiner Kirchengemeinſchaft von Nutzen ſein können. Vergl. allg. preuß. Landr. 3r Bd. Tit. XI. §. 65. S. 736. Brunnemann de jure eccles. 1681. p. 65. J. H. Böhmer de jure eccles. p. 435. Planck Geſchichte der Kirchenverfaſſung Thl I. S. 375.

**) Das Weitere hierüber ſ. in der Methodologie §. 112. 113.

***) Hupfeld im Nachworte zu der Schrift von Bickell über die Reform der proteſtantiſchen Kirchenverfaſſung. Marburg, 1831. S. 51. ff. und Ullmanns Recenſion in den theol. Stud. und Kritik. 1832. 2 Heft S. 309. ff.

grund nicht in sich selbst, wie das reine Wissen, sondern außerhalb in den gegebenen Verhältnissen des religiösen und kirchlichen Lebens.

Wir haben uns über das Wort „positiv" zu verständigen. Es heißt uns hier s. v. a. gegeben, empirisch vorhanden, durch Thatsachen und Verhältnisse des Lebens bedingt, im Gegensatze gegen das Wissen, das rein aus der Idee der Wissenschaft sich ableiten läßt, und lediglich um ihrer selbst willen betrieben wird. Man nimmt freilich das Wort „positiv" auch noch in einem andern Sinne, wonach eine positive Wissenschaft die wäre, welche auf einer gegebenen Autorität oder wenigstens auf geschichtlich gegebenen Verhältnissen beruht, in welchem Sinne wir selbst oben von einer positiven Religion und Theologie gesprochen haben (§. 15.). Auch in diesem letztern Sinne würden die Gottes- und Rechtsgelehrsamkeit positive Wissenschaften zu nennen sein*), indem die eine auf der Bibel, die andere auf dem **corpus juris** u. s. w. ruht; während dagegen Medicin, Kameralistik keine positiven Wissenschaften wären. Nach unserer Definition aber, die wir hier befolgen, ist der Begriff „positiv" ein weiterer, und erstreckt sich zwar allerdings auch auf die letztgenannten, aber auch zugleich auf alle die Wissenschaften, die im gemeinen Leben als „Brotstudien" bezeichnet werden, Wissenschaften, die eben durch die gegebene Einrichtung und den Verkehr des Lebens, sei es nun auf natürliche oder künstliche Weise, physisch oder intellectuell bedingt sind, und die somit ihren Bestimmungsgrund, ihr Princip nicht in sich selbst, sondern in jenen gegebenen Verhältnissen und Einrichtungen haben, auf die sich beziehn, und ohne deren Unterlage sie aufhören würden, eine besondere Wissenschaft zu sein**). Dieß wird deutlich zu machen sein an ei-

*) Wiewohl sie, streng genommen, Wissenschaften von etwas Positivem sind: Wissenschaft der positiven Theologie, Wissenschaft des positiven Rechts.

**) Eben so, nur mit andern Worten, Schleiermacher §. 1.: „Eine positive Wissenschaft überhaupt ist ein solcher Indegriff wissenschaftlicher Elemente, welche ihre Zusammengehörigkeit nicht haben, als ob

nem fremden Gebiete. Die Naturkunde z. B. ist ein reines Wissen, in wiefern Jemand den Zusammenhang der Natur und ihre Erscheinungen um ihrer selbst willen erforscht, ohne alle Rücksicht auf praktischen Gebrauch davon in Haus und Feld, in Küche und Apotheke. Ihr Bestimmungsgrund ist die Natur selbst in ihrer Mannigfaltigkeit. Nicht so ist es bei der Heilkunde. Der Arzt erforscht zwar auch die Natur, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern mit stäter Beziehung auf die in der Erfahrung empirisch gegebenen kranken oder gesunden Zustände des Menschen. Somit erhalten die einzelnen naturwissenschaftlichen Fächer durch ihre Beziehung auf die Medicin einen andern, von dem rein wissenschaftlichen sich entfernenden Charakter. Während z. B. die Botanik und Mineralogie als Zweige der Naturwissenschaft sich um das Officinelle der Pflanzen und Mineralien weiter gar nicht oder höchstens zufällig bekümmern, wird die Arzneimittellehre (**materia medica**) nur das aus der Pflanzen- und Gesteinkunde in den Kreis des medicinischen Wissens hineinziehen, was dem Zwecke des Arztes frommt. Hörten einmal alle Krankheiten auf, so wäre auch das Studium der Arzneimittellehre überflüssig und könnte als solches Niemanden mehr im geringsten ansprechen, während das Studium der Botanik, der Mineralogie u. s. w. immer als reines Wissen auch seinen wissenschaftlichen Werth und Reiz behielte. Aehnlich verhält es sich mit der Chemie und Pharmacie u. s. w. Davon nun die Anwendung auf die Theologie. Das Studium der Sprachen und der Geschichte gehört dem reinen Wissen an. Aus beiden zieht aber auch die Theologie ihren Nutzen. Exegese und Kirchengeschichte verhalten sich nun gewissermaßen zur reinen Philologie und Geschichte, wie die Arzneimittellehre zur Botanik und Mineralogie. Sie haben keine wissenschaftliche Selbstständigkeit für sich, sondern sind Theile einer Wissenschaft, die in etwas außer dem reinen Wissen Gegebenen, in einer geschichtlichen Erscheinung, d. h. im Leben der christlichen

---

„sie einen vermöge der Idee der Wissenschaft nothwendigen Bestandtheil „der wissenschaftlichen Organisation bildeten, sondern nur sofern sie zur „Lösung einer praktischen Aufgabe erforderlich sind."

Kirche, ihr Princip hat, und „dieſelben Kenntniſſe, wenn ſie „ohne Beziehung auf dieſes Leben der Kirche und die Leitung „derſelben (Kirchenregiment) erworben und beſeſſen werden, „hören auf theologiſche zu ſein, und fallen jede der Wiſſen„ſchaft anheim, der ſie ihrem Inhalte nach angehören*)."

Die Anerkennung hievon iſt auch praktiſch wichtig. Es iſt nämlich dem wiſſenſchaftlichen Geiſte ſelbſt widerſtrebend, und zeugt gradezu von Geiſtloſigkeit, wenn Jemand mit theologiſchen Lehrfächern, z. B. neuteſtamentlicher Kritik und Exegeſe, ſich beſchäftigen wollte ohne Intereſſe für Religion und Chriſtenthum. Weit lieber wende er dann ſein philologiſches Talent auf die Claſſiker an, die ihm etwas Vollendetes in ſprachlicher Hinſicht darbieten, als auf das für ihn armſelige N. T.**). Daher ſagt auch Schleiermacher ſchön und treffend (§. 7.): „es verhalte ſich die Mannigfaltigkeit „der Kenntniſſe zu dem Willen, bei der Leitung der Kirche „wirkſam zu ſein, wie der Leib zur Seele, und ohne dieſen „Willen gehe die Einheit der Theologie verloren, und ihre „Theile zerfallen in ihre verſchiedenen Elemente."

b. Von der chriſtlichen Theologie insbeſondere, und ihrem Verhältniſſe zur chriſtlichen Religion und Kirche.

§. 20.

Da die chriſtliche Theologie, als Inbegriff der auf die chriſtliche Religion und Kirche Bezug habenden poſitiven Kenntniſſe (und Fertigkeiten), nur durch das Daſein einer ſolchen Religion und Kirche bedingt iſt, ſo läßt ſich auch ihr

*) Schleierm. §. 6.

**) Wenn daher F. A. Wolf, ſeiner Geiſtesrichtung gemäß, ſich geäußert haben ſoll, „er könne es beim N. T. ſeiner Ruſticität wegen nicht länger aushalten," ſo zeigte er ſich wenigſtens in ſeinem Unglauben großartiger, als die ſogenannten Theologen, die, bei rein unkirchlichem Sinne, die Bibel nur als eine große Variantenſchachtel betrachten, in welcher nach Luſt zu wühlen, der Stolz und die Aufgabe ihrer Wiſſenſchaft beſtehen ſoll.

wiſſenſchaftlicher Charakter nur aus der jedesmaligen Geſtaltung des Chriſtenthums ſelbſt begreifen.

(Schleierm. §. 4.) Wir haben bisher dem Worte „Theologie" eine Bedeutung gegeben, die es dem allgemeinſten Sprachgebrauche nach hat, und haben ſomit auch den Theologen, als den Religionslehrer einer poſitiven Religion, von dem Religionslehrer im Allgemeinen unterſchieden (§. 15. ff.). Es dürfte aber nun ſchicklich ſein, über das Wort ſelbſt in den verſchiedenen Bedeutungen, in denen es genommen wird und genommen wurde, Einiges nachzutragen. Etymologiſch gefaßt heißt „Theologie" allerdings „Gotteslehre," und in ſofern iſt jeder, der über Gott etwas lehrt, ein Theolog. So haben auch die Philoſophen ihre rationale Theologie, und eben ſo heißt in der chriſtlichen Dogmatik die Lehre von Gott Theologie. Allein geſchichtlich genommen, hießen ſchon im Alterthume diejenigen „Theologen," welche über die geſchichtlich gewordene Religion (den Mythus) Auskunft zu geben wußten, womit ſie freilich auch Speculation verbanden. So hießen Pherecydes der Syrer (Olymp. 45—49., 600. vor Chr.) und Epimenides von Creta (Olymp. 64—68.), ein Zeitgenoſſe des Pythagoras, Theologen*). In der erſten Zeit der chriſtlichen Kirche verſtand man unter Theologie die Lehre von der Gottheit des Logos und die Lehre von der Trinität. Demnach wurde Johannes, der Evangeliſt (oder wer ſonſt der Verfaſſer der Apokalypſe), und Gregor von Nazianz Theologen genannt. (Cf. Suicer thes. eccles. u. d. W.) Erſt ſpäter, im Mittelalter, wurde unter der theologia christiana die ganze chriſtliche Lehre verſtanden, d. h. die Dogmatik, in der aber auch, da Exegeſe, Kirchengeſchichte u. ſ. w. nicht wie jetzt als geſonderte Disci-

*) Vergl. Cic. de nat. deor. III, 21. und Ernesti clavis z. d. St. Plutarch. de defectu oraculor. XIV. p. 323. ed. Hutten. Platon. Polit. lib. II. Aristotel. Metaph. X, 6. Diod. Sic. V, 80. Stephan. thesaur. lingu. gr. u. d. W. Pollux Onom. I, 19. 20. Die Prieſter hießen ἱερεῖς, νεωκόροι, ζάκοροι, προφῆται, ὑποφῆται, θῦται, τελεσταί, ἱερουργοί, καθαρταί, μάντεις, θεομάντεις, χρησμῳδοί, χρησμολόγοι, χρησμοδόται, παναγεῖς, πυρφόροι, ὑπηρέται, θεουργοί, θυηπόλοι. ib. 14.

plinen heraustraten, das Studium der Theologie aufging. Die Mystiker dagegen, an deren Sprachgebrauch sich Luther und zum Theil noch Spener und Francke anschließen, verstanden auch häufig unter Theologie das tiefere Eindringen in die Religion selbst, das Versenken des Sinnes und Gemüthes in ihre Geheimnisse, daher der Titel des Büchleins „von der deutschen Theologie" und der Ausspruch: oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum. Erst später, als eine gewisse Gliederung der Fächer eingetreten war, konnte dann unter der Theologie die Gesammtheit aller der Kenntnisse und (in wiefern wir das Praktische dazu rechnen) auch der Fertigkeiten verstanden werden, welche auf das Leben der Kirche Bezug haben; und ein Theolog hieß also der, der mit diesen Kenntnissen vertraut ist und diese Fertigkeiten sich angeeignet hat.

Ist aber gleich das Wort „Theologie" in dieser letztern Bedeutung später angewandt worden, so bezeichnete man doch sehr früh auf irgend eine andere Weise die wissenschaftliche und gelehrtere Behandlung der Religion in ihrem Unterschiede von der rein praktischen, populären Auffassung. Dahin gehören die Benennungen θεολογικὴ πραγματεία, σύνταγμα πίστεως, institutio divina, doctrina christiana u. s. w.*), welche alle auf ein systematisches Ordnen und Zusammenfassen der Lehre hindeuten. Auch der Gegensatz von γνῶσις und πίστις gehört zum Theil hierher, wie er sich, der falschen häretischen Gnostik gegenüber, in der alexandrinischen Schule entwickelte, während die antiochenische mehr einen historisch-exegetischen Charakter bewahrte. Immerhin war aber die theologische Wissenschaft, wie sie in einer Zeit oder in einer Gegend sich ausbildete, durch die jedesmalige Lebensrichtung der Kirche selbst bedingt. Neben dem unmittelbar praktischen Bedürfnisse der Gemeindeerbauung, worauf die Theologie der apostolischen Väter hinwirkte, zeigte sich bald das apologetische Interesse, als nicht bloß die Angriffe des großen Haufens, sondern auch der Philosophen zu einer gründlichen und wissenschaftlichen Vertheidigung aufforderten. Als aber innerhalb der Kirche selbst,

*) Vgl. Semler Einl. zu Baumg. Glaubensl. I. S. 110. ff.

wie es bei den verschiedenen sich durchkreuzenden Geistesrichtungen nicht fehlen konnte, Spaltungen in der Lehre sich bildeten, wurde das polemische Streben hervorgerufen. Somit ward einerseits das Anschließen an gewisse philosophische Systeme (erst Platonismus, dann Aristotelismus), andererseits das Zurückgehen auf die Geschichte nothwendig, um sowohl nach außen den Zusammenhang mit der allgemeinen Menschenvernunft, als nach innen den mit der Kirche nachzuweisen. Bei den Einen überwiegt nun das traditionell-historische (z. B. in der afrikanischen Kirche), bei den Andern das philosophisch-speculative Interesse (z. B. im Morgenlande). Etwas Aehnliches sehen wir in den verschiedenen Perioden des sogenannten Mittelalters. Auf die Zeit des Sammlens und Ordnens (Johannes Damascenus, Isidor von Sevilla) folgt das systematische Zeitalter der Scholastik. Dieses beginnt erst (zum Theil der frühern alexandrinischen Schule vergleichbar) mit dem freiern Streben nach vernunftgemäßer Religionsansicht (Scotus Erigena, Abälard, zum Theil auch Anselm). Philosophie und Theologie suchen sich zu durchdringen. Allmählig aber wird die erstere von der einmal festgestellten Kirchenlehre abhängig, und nur mit einem auf Selbsttäuschung beruhenden Scheine von freier Wirksamkeit vertritt sie den Dienst der Magd im Hause der gestrengen Herrin; nämlich in Beziehung auf den Gehalt der Lehre. Die Form aber anlangend, liegt umgekehrt die Theologie in den Fesseln einer von außen ererbten, schwerfälligen Dialektik. Exegetisches und Geschichtliches treten immer mehr zurück, und bloß die Mystiker bewahren, wiewohl auch nicht selten auf einseitige Weise, das praktische Interesse. Wie aber im Staate und in der Kirche, eben so führte die Reformation in der Wissenschaft, in der Theologie eine neue Gestalt der Dinge herbei. Waren die exegetischen Studien zwar auch schon durch Erasmus, Valla, Reuchlin vorbereitet, so gewann doch erst durch den protestantischen Grundsatz, die Schrift zur alleinigen Norm des Glaubens zu machen, das Bibelstudium eine Selbstständigkeit, die auch in wissenschaftlicher Hinsicht von den größten Folgen war. Erst später schlossen sich dann historische Forschung und Kritik an. Neue Bewegungen auf dem Gebiete der

Philosophie wirkten abermals auf die Theologie zurück, und so mußte dann mehr und mehr das theologische Studium mit dem wachsenden Reichthume der Beziehungen eine Vielseitigkeit gewinnen, die freilich aus dem Namen „Theologie" sich nicht errathen, sondern nur aus deren Geschichte begreifen läßt.

Je mehr nun eine Zeit überhaupt in wissenschaftlicher Bildung vorgerückt ist, desto weniger wird es dem Einzelnen gelingen, einen klaren und sichern geistigen Einfluß auf die religiösen und kirchlichen Verhältnisse dieser Zeit zu üben, (ohne sich eines sträflichen Reactionsbestrebens schuldig zu machen,) wenn es ihm an der hierzu nöthigen Bildung und Gelehrsamkeit fehlt, während in frühern Zeitaltern öfter eine gewisse Originalität und natürliche Geistes- und Gemüthsgabe den Mangel der letztern ergänzen konnte. Damit ist denn aber auch das Bestehen einer besondern Wissenschaft der Theologie, als eines eigentlichen Berufsfaches, vollkommen gerechtfertigt, und jeder Einwand der Fanatiker abgeschnitten, als ob die Apostel auch ungelehrte Männer aus dem Volke gewesen u. s. w.; denn das Ursprüngliche kann nur einmal ursprünglich sein, (nenne man es nun geoffenbart, inspirirt oder wie man wolle;) jede spätere Anmaßung davon ist Frevel gegen Gottes Ordnung. Wenn nun freilich keiner Theolog sein kann, der nicht Theil an der Gemeinschaft des religiös christlichen Lebens hat, dessen wissenschaftliche Erfassung und Darstellung eben Aufgabe der Theologie ist, so kann doch eben so wenig schon das bloße und noch so lebendig fromme Interesse an der Kirche Jemanden zum Theologen befähigen (vgl. Schleierm. §. 3.).

c. Von den Vorkenntnissen (und Hülfswissenschaften) zur Theologie, so wie ihrem Verhältnisse zu ihr.

§. 21.

Wie jede positive Wissenschaft, so setzt auch die Theologie eine rein wissenschaftliche Bildung voraus, indem sie

die reinen Wissenschaften theils als Vorkenntnisse verlangt, theils als Hülfswissenschaften benutzt.

Eben darum, weil die Theologie nicht ein reines Wissen ist, muß sie dieses um so mehr voraussetzen, wenn nicht eine rohe, handwerksmäßige Empirik entstehen soll. Jeder ist daher vom Studium der Theologie abzuweisen, der nicht eine hinlängliche Aussteuer an guten Kenntnissen von der Schule mitbringt.

Wir unterscheiden indessen zwischen Vorkenntnissen und Hülfswissenschaften*). Nur die erstern sind reine Sache der Schule, die letztern bilden den Uebergang aus den Schul- zu den Universitätsstudien. So sind z. B. das Griechische und Lateinische reine Vorkenntnisse, obwohl auch wieder Hülfswissenschaften zugleich, während z. B. das Hebräische nur zu den letztern gehört. Wir werden nun von den eigentlichen Vorkenntnissen, die jeder, der studiren will, auch ohne Rücksicht auf Theologie besitzen muß, zuerst handeln, jedoch mit Beziehung auf die Theologie. Von den Hülfswissenschaften aber wird in dem jedesmaligen Abschnitte eines besondern theologischen Lehrfaches zu handeln sein**).

§. 22.

In ihrer Anwendbarkeit auf die Theologie behaupten unter den reinen Wissenschaften die Sprach- und Geschichtsstudien den ersten, Mathematik und Naturwissenschaften den zweiten Rang, sowohl in formaler als realer Hinsicht; daher sagen wir: die classisch-humanistische Bildung ist und bleibt die einzig sichere Grundlage einer jeden gesunden, christlich-protestantischen Theologie.

---

*) Bertholdt faßt die erstern unter dem Namen der Propädeutik, die letztern unter dem der Boethetik zusammen.

**) Vgl. hierzu Bd I. von Nösselt's Anweisung (v. Niemeyer). Halle, 1818. 8.

„Wie der, der ein Land in seiner Jugend verläßt, über„schaue der aus der Schule Wegziehende noch einmal den „Weg seiner Schulwissenschaften." Diesen Rath Herders*) befolgend, vergönnen wir uns hier einen Ruhepunct, von wo aus wir auf die frühern Schulstudien des Theologen zurückblicken. Ob dieselben überwiegend auf den sogenannten Humanismus oder Realismus gegründet waren, ist in der That nicht gleichgültig, und wenn wir auch hier nicht den Streit selbst, der einem fremden Gebiete angehört, ausfechten wollen**), so müssen wir uns doch unverweilt dahin aussprechen, daß wenigstens dem künftigen Theologen eine classisch-humanistische Bildungsweise vor allen andern fromme, wenn gleich für andere Berufsarten Andere die realistische vorziehen mögen. Abgesehen noch von der Philosophie (s. den folg. §.), zerfällt uns die Masse des Wissens in zwei große Hauptgebiete, deren ersteres die Körperwelt im Raume umfaßt, das letztere aber die Geisteswelt oder die sittliche, welche sich uns vorzüglich unter der Form der Zeit darstellt. Zum erstern Gebiete rechnen wir nun die Naturwissenschaften in ihrem ganzen Umfange, vorzugsweise in realer, und die Mathematik, hauptsächlich in formaler Hinsicht; zu dem letztern aber die Geschichte, als das reale Element, und die Sprachen als Organ aller sittlichen und geschichtlichen Mittheilung als das formale und instrumentale zugleich***). Da nun die Theologie und die

*) Anwendung dreier akademischen Lehrjahre, (Worte zur Religion und Theologie X. S. 164.)

**) Vgl. Niethammer, Dr. F. J., der Streit des Philanthropismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unsrer Zeit. Jena, 1808. Rauchenstein Bemerkungen über den Werth der Alterthumsstudien. Aarau, 1825. Thiersch, F., über gelehrte Schulen, mit besonderer Rücksicht auf Baiern. Stuttg., 1826. Bd II. Rehberg sämmtliche Schriften (Hannov. 1828.) I. S. 238. ff. Klumpp, F. W., die gelehrten Schulen nach den Grundsätzen des wahren Humanismus und den Anforderungen der Zeit. Stuttg., 1829. Usteri, L., Rede, gehalten am Schulfeste 1829. Bern, 1830.

***) Es versteht sich übrigens von selbst, daß bei dem unläugbaren Zusammenhange alles Wissens solche Abtheilungen immer nur relative Gültigkeit behaupten können, und sich somit nicht bis ins Einzelnste durch-

Rechtswiſſenſchaft vorzüglich in das Gebiet des Ethiſchen und Hiſtoriſchen fallen, die Heilkunde hingegen in das der Natur, ſo ergibt ſich von ſelbſt, daß ſich unter den ſogenannten Facultätswiſſenſchaften die beiden erſtern mehr an die dem innern Leben der Reflexion zugewandte philologiſch-hiſtoriſche, die letztere mehr an die auf äußere Beobachtung gegründete phyſikaliſche Vorbildung anſchließen, wie ſich denn auch in dieſer Hinſicht die Talente oft ſchon früh verrathen. Wir befaſſen nun die philologiſchen und hiſtoriſchen Schulſtudien unter dem Begriffe der claſſiſch-humaniſtiſchen Bildung. Nicht als ob der Humanismus ausſchließlich an Sprachen und Geſchichte gebunden wäre, (denn auch Mathematik und Naturwiſſenſchaften laſſen ſich humaniſtiſch behandeln,) ſondern weil vorzugsweiſe durch dieſe Studien die rein menſchliche Bildung gefördert wird*). Was nun zuerſt das Sprachſtudium im Allgemeinen betrifft, ſo wird dieſes in verſchiedener Beziehung für das Studium der Theologie eine heilſame Vorbereitung ſein. Vor allem gilt uns hier die rein formale Bedeutung deſſelben. Noch abgeſehen von aller Brauchbarkeit

---

führen laſſen. So wird z. B. die Geographie, je nachdem ſie behandelt wird, als ſtatiſtiſche Geographie mehr der geſchichtlichen, als phyſiſche und aſtronomiſche mehr der Naturſeite zufallen. Auch dient die Mathematik als Chronologie wieder der Geſchichte, ſowie die erſten Anfänge der Sprache (die Lautlehre) auf die Beſchaffenheit des menſchlichen Organismus und ſomit auf die Phyſiologie zurückleiten. Daſſelbe gilt auch von dem Gegenſatze des Formalen und Realen. Jede Wiſſenſchaft kann überwiegend von Seiten des Formalismus oder des Realismus behandelt werden; nur bietet die eine mehr zu dem einen, die andere mehr zu dem andern die Hand.

*) „Humanität hat zwar bei den alten römiſchen Schriftſtellern „einen viel weitern Umfang und begreift alle Arten von Wiſſenſchaften, „die zur Bildung des Menſchen dienen. S. die Stelle in Gellii noctt. „Att. XIII, 15. u. J. A. Ernesti prolusio de finibus humaniorum studiorum regendis Lips. 1738. 4. Weil aber ihre Kenntniß bei den Römern „aus und durch die Leſung guter Schriftſteller eigentlich erlangt, auch „in neuern Zeiten eben dadurch die geſammte Gelehrſamkeit wieder hergeſtellt und in Gang gebracht wurde; ſo iſt dadurch der enge Begriff „entſtanden, in welchem man jetzt Humanität und Humaniora nim[mt]“ Röſſelt a. O. I. S. 106.

der (alten) Sprachen zur Exegeſe u. ſ. w. — ein nur zu handgreiflicher Grund — iſt Sprachſtudium an ſich für jeden Menſchen höchſt bildend, und ſomit in doppelter Hinſicht für den künftigen Menſchenbildner und Menſchenerzieher, für den Lehrer und Redner. Iſt es die Kraft des Wortes, wodurch er wirken ſoll (ſ. die frühern §§.), ſo muß er dieſes auch zu handhaben wiſſen und einen tiefen Blick in das Geheimniß der Sprache und ihrer zauberiſch waltenden Kräfte gethan haben. Schon das Studium der Mutterſprache alſo iſt von hoher Wichtigkeit. Daß aber dieſes zur Ausbildung des Sprachſinnes und der Sprachfertigkeit allein nicht hinreiche, ſondern daß es einer vergleichenden Methode bedürfe, iſt wohl als ausgemacht anzuſehen. Daß aber zu einer ſolchen Vergleichung die alten (mit Unrecht ſogenannten todten Sprachen), d. h. die griechiſche und lateiniſche, eher geeignet ſeien, als jede abgeleitete neuere oder auch orientaliſche*), iſt wenigſtens von den meiſten Sprachgelehrten und Schulmännern vom Fache zugeſtanden. Nun aber tritt für den Theologen allerdings zu dem formalen Werthe der alten Sprachen noch ihr inſtrumentaler, praktiſcher Nutzen hinzu, über den am wenigſten zu ſagen, weil er über allen Zweifel erhaben, und namentlich ſeit der Reformation von allen denen aufs bündigſte herausgehoben worden iſt, welche das Studium der heiligen Schrift in den Grundſprachen mit Recht zur Baſis der proteſtantiſchen Theologie machten**). Mit dem Studium der

*) Der Vorſchlag, auf Schulen indiſch zu lernen, ſcheint doch wenig Beifall gefunden zu haben.

**) Den formalen, wie den inſtrumentalen Nutzen der Sprachen faßt u. A. Luther trefflich zuſammen in Folgendem: „So lieb uns das „Evangelium iſt, ſo hart laſſet uns über den Sprachen halten .... Und „laſſet uns das geſagt ſein, daß wir das Evangelium nicht wohl erhalten ohne die Sprachen. Die Sprachen ſind die Scheide, darin dieß „Meſſer des Geiſtes ſteckt. Sie ſind der Schrein, darin man dieß Kleinod trägt. Ja, wo wirs verſehen, daß wir, da Gott vor ſei, die „Sprachen fahren laſſen, werden wir nicht allein das Evangelium verlieren, ſondern wird auch endlich dahin gerathen, daß wir weder lateiniſch „noch deutſch reden oder ſchreiben können. Da laßt uns das elende „gräuliche Exempel zur Beweiſung nehmen in den hohen Schulen und

alten Sprachen geht das Studium der Geschichte Hand in Hand. Das Bildende derselben im Allgemeinen*), sowie ihre Nothwendigkeit für den Theologen, namentlich in Beziehung auf die Geschichte des Christenthums, darf nicht lange erst erwiesen werden. Beide aber durchdringen sich zu lebendiger, anschaulicher Einheit in dem „Studium der Alten," das von den nüchternen Köpfen aller, auch der verschiedensten Schulen als das Heil einer gesunden, von seichter Oberflächlichkeit und schwindelnder Schwärmerei gleich weit entfernten Theologie von jeher angesehen worden ist**).

Während wir so Sprach-***) und Geschichtsstudium als die eigentliche Grundlage der theologischen Vorbildung betrachten, so haben wir den Naturwissenschaften und der Mathematik bloß den zweiten Rang eingeräumt. Der formale Werth der letztern, zur Bildung des Denkvermögens überhaupt, ist neben dem der Sprachstudien gehörig anzuer-

---

„Klöstern, darin man nicht allein das Evangelium verlernt, sondern auch lateinische und deutsche Sprache verderbt hat, daß die „elenden Leute schier zu lauter Bestien worden sind, weder deutsch „noch lateinisch recht reden oder schreiben können und beinahe auch „die natürliche Vernunft verloren haben..." — „Wo „die Sprachen sind, da geht es frisch und stark, und wird die Schrift durch„trieben, und findet sich der Glaube immer neu durch andere und aber „andere Wort und Werke." (S. die Schrift: an die Rathsherrn aller Städte Deutschlands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen. Walch's Ausg. X. S. 538. ff. Aehnliche Stellen von Zwingli in Usteri's und Vögeli's Ausg. von dessen Werken (Zür. 1819. 20.) II. S. 255. ff. 268. ff.

*) Schiller, F., Was heißt und zu welchem Ende studirt man Universalgeschichte? (in dessen kl. prof. Schriften.) Müller, J. G., Briefe über das Studium der Wissenschaften, besonders der Geschichte. Zür., 1817. Rühs, E. B., Entwurf einer Propädeutik des historischen Studiums. Berlin, 1811.

**) Siehe unter anderm: Bauer, Lorenz, über die Klassiker und deren Einfluß, vornämlich auf den Geistlichen (in Klaibers Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs. Bd II. Heft 1. S. 127. ff.)

***) Wie weit außer den alten auch neuere Sprachen dem Theologen nothwendig seien, kann im Allgemeinen nicht bestimmt werden. Bei dem entschiedenen wissenschaftlichen Vorzuge der deutschen Theologie vor jeder andern in unserer Zeit dürfte für den deutschen Theologen als solchen

kennen, und äußert also auch auf den künftigen Theologen seinen Einfluß. Jedoch ist der dialektische Werth der Mathematik, verglichen mit dem der Grammatik, offenbar ein einseitiger, und es ließe sich wohl behaupten, daß grade auf die theologische Denkweise eine überwiegend mathematische Richtung unbefriedigend einwirke. Der Grund liegt darin, daß die Mathematik es eben nur mit meßbaren und berechenbaren Größen, mit Form und Zahl, zu thun hat, während das Unendliche der Idee nicht in ihre Kreise und Verhältnisse eingeht, sondern nur auf dem freien Wege einer schöpferischen Sprach- und Gedankenbildung zur Erscheinung kommt. Jene wunderbare Durchdringung des geistigen und gemüthlichen Lebens, jene Mannigfaltigkeit der Gedankenschattirungen, welche sich oft auch der biegsamsten und gewandtesten Sprache entziehen, läßt sich unmöglich in eine Formel wie a + b einzwängen, und nicht selten wird das, was volle Wahrheit hat, wenn es schwebend gefaßt wird, zur Unwahrheit, wenn man es für Zirkel und Lineal zurichten will*); weßhalb denn auch selbst eines Newton's und Euler's wohlgemeinte Versuche zur Stützung des Offenbarungsglaubens diejenigen nie ganz befriedigen werden, die auf einem andern Boden als dem einer rein combinirenden, aber ideenleeren Verständigkeit stehn; obwohl wir zugeben, daß eine geistreiche Behandlung der mathematischen Wissenschaften, wie namentlich der Astronomie, auch auf die großartigste Weise zur Ahnung jenes Erhabenen führt, das, wie Schiller sagt, nicht im Raume wohnt, und in dem Symbole der Urania möchten beide sonst divergirende Wissenschaften sich bedeutsam wieder begegnen. Was endlich die Naturwissenschaften im engern Sinne des Wortes betrifft, so wird auch hier Niemand das Bildende derselben im Allgemeinen läugnen wollen. Nicht allein in realer, auch in formaler Hinsicht

---

auch die Muttersprache hinreichen. In wiefern ihm neuere Sprachen im praktischen Verkehre zu Statten kommen, wie etwa die französische, gehört zunächst nicht hierher. Von dem Werthe neuerer Sprachkenntnisse für historische Forschung siehe §. 64. b. 1.

*) „Ein großer Theil dessen, sagt Göthe, was man gewöhnlich „Aberglauben nennt, ist aus einer falschen Anwendung der „Mathematik entstanden." Farbenl. II. S. 158.

können ſie zur Schärfung des vergleichenden Verſtandes, der Beobachtungsgabe u. ſ. w. eigenthümliche, durch andere Lehrmittel nicht zu erſetzende Dienſte leiſten. Soll nun der Theolog überhaupt ein gebildeter Menſch ſein, ſo wird er auch in dieſem Fache nicht ganz unwiſſend ſein dürfen. Allein auf die Theologie als ſolche üben denn doch die Naturwiſſenſchaften nur einen ſecundären Einfluß. Die Verwendung derſelben zur Theodicee und Teleologie wird bei dem heutigen Standpuncte der naturhiſtoriſchen, wie der theologiſchen Wiſſenſchaften in der Regel zum Nachtheile beider fehlſchlagen, wenn gleich nicht geläugnet werden kann, daß ein durch wiſſenſchaftliches Forſchen erhöhter Sinn für die Natur und ihre Schönheiten auch äußerſt wohlthätig auf das Gemüth des Theologen und den Kreis ſeiner religiöſen Vorſtellungen zurückwirkt. Als bloßes Hülfsmittel zur Exegeſe wird die **physica sacra** ſpäter genannt werden (§. 51.). Eben ſo wird erſt bei der Paſtoraltheologie davon zu handeln ſein, wie weit gewiſſe Naturkenntniſſe in Verbindung mit Oekonomie, Technologie, Paſtoralmedicin dem praktiſchen Geiſtlichen zu Statten kommen (§. 105.). Hier handelt es ſich nur um die Vorbildung und das rein wiſſenſchaftliche Verhältniß der Naturkunde zur Theologie. In Beziehung auf das letztere ließe ſich freilich noch eine tiefere Beziehung der beiden Wiſſenſchaften in der Art ahnen, wie wir ſie bei der Aſtronomie angedeutet haben, und es wird ſpäter zu zeigen ſein, wie ſich in den Tiefen der Myſtik Theologie und Phyſik, wiewohl eben meiſt in unklarer und deßhalb gefährlicher Miſchung, begegnen, während doch auch wieder ein freierer Sinn, der die beiden Gebiete mit klarem Bewußtſein beherrſcht, ſich aus den Elementen der ſichtbaren Welt wenigſtens eine geiſtreiche Symbolik zum Behufe der Darſtellung überſinnlicher Verhältniſſe geſtalten wird (Naturphiloſophie). Ueber dieſer ferner liegenden, mehr poetiſchen als wiſſenſchaftlichen Verwandtſchaft beider Gebiete iſt aber, was jedenfalls wichtiger iſt, ihre gegenſeitige Unabhängigkeit in anderer Hinſicht nicht zu verkennen. Bei den reißenden Fortſchritten nämlich der Naturwiſſenſchaften müßten die Theologen nicht ſelten für Religion, Bibel und Chriſtenthum zittern, wenn ihnen nicht die Scheidung des rein

Physikalischen und eigentlich Theologischen, auch auf dem Gebiete der positiven Religion, seit geraumer Zeit klarer zu werden angefangen hätte, als früher; worauf unlängst Bretschneider im Gegensatze freilich mit den falschen Eiferern des Tages hingedeutet hat. In dieser Hinsicht vielleicht mehr, als in jeder andern dürfte wenigstens eine fortgesetzte Bekanntschaft mit den Ergebnissen naturwissenschaftlicher Forschungen dem Religionslehrer von großem Nutzen sein, damit nicht ein neues Geschlecht in der Kirche aufkomme, welches für Galilei und Copernicus Scheiterhaufen zu errichten im Stande wäre.

d. Vom Verhältnisse der Philosophie zur Theologie.

§. 23.

Die Philosophie soll die beständige Begleiterin der Theologie sein, ohne daß sich jedoch beide vermischen und verwirren. Sie sind einander dergestalt zugeordnet, daß der Philosophie 1. bei Feststellung der allgemeinsten Grundsätze in dem rationalen Gebiete der Theologie ein constitutives, 2. bei Prüfung der einzelnen Lehrsätze in dem positiv-historischen Gebiete derselben ein kritisch-dialektisches, jedenfalls aber 3. ein demonstratives und architektonisches Verfahren überhaupt, in Beziehung auf die Form, zugestanden wird.

Haben wir vor allem Philologie und Geschichte (zum Theil aber auch Mathematik und Naturwissenschaften) als die Vorkenntnisse bezeichnet, die der Theolog mitzubringen hat, so wollen wir es dagegen dahin gestellt sein lassen, wie weit die Philosophie schon in den Kreis der Gymnasialfächer gehöre. Jedenfalls aber muß, wo nicht philosophisches Studium dem theologischen vorausgegangen, das erstere gleichzeitig mit dem letztern betrieben werden. — Ueber den Gebrauch nun der Philosophie in der Theologie ist schon viel gestritten worden. Sowohl die Warnung des Apostels Col. II, 8.,

als mehrere ungünſtige Aeußerungen Luthers über ſie haben ihr bei manchen Frommen ein übles Vorurtheil erweckt, und zu verſchiedenen Zeiten iſt ihr Gebrauch in der Kirche bekämpft, indeſſen auch vertheidigt worden. (Man vergleiche die antignoſtiſche Richtung eines Tertullian und Irenäus im Gegenſatze gegen die frühern griechiſchen Apologeten und die alexandriniſche Schule, die Oppoſition Bernhard's von Clairvaux und der Myſtiker gegen Abälard, Roscelin u. a. Scholaſtiker, den Kampf der Jeſuiten und der Janſeniſten, den Streit zwiſchen Flacius und Martini (Vernunftſpiegel) *), ſowie die Streitigkeiten der Wolfianer mit den Pietiſten zu Halle und die neueſten Bewegungen unſerer Zeit.) Das gänzliche Ausſchließen der Philoſophie von der Theologie iſt aber eben ſo unrichtig, als die falſche Vermengung beider. Was ſie beide aus einander hält, iſt daſſelbe, was den oben erwähnten Unterſchied des reinen und poſitiven Wiſſens begründet. Wenn irgend eine Wiſſenſchaft eine reine genannt werden kann, ſo iſt es die Philoſophie, welche auch von Vielen als die Wiſſenſchaft ſchlechthin gefaßt wird. Es iſt daher auch vollkommen in dem Weſen der Philoſophie gegründet, ſich von aller Autorität und dem Einfluſſe poſitiver Verhältniſſe unabhängig zu erhalten. Der Philoſoph ſucht Erkenntniß der göttlichen Dinge, nicht zunächſt um der Religion und der Kirche, ſondern um der Erkenntniß willen, was er zwar mit einem frommen, aber auch mit einem unfrommen, einzig und allein der Speculation zugewandten Sinne thun kann; mit welchem Glücke, laſſen wir dahin geſtellt. In dem Augenblicke des Philoſophirens leitet ihn jedenfalls das wiſſenſchaftliche, nicht das praktiſch-religiöſe Intereſſe. Auch wo er das in der Erſcheinung vorkommende religiöſe, ja ſogar das poſitiv-chriſtliche Leben beachtet, thut er es nur, um daran als einem Schema oder Beiſpiele den Begriff ſelbſt deutlich zu machen, um welchen es ihm hier zu thun iſt. Der Theolog hat das umgekehrte Bedürfniß. Er geht von einem factiſch gegebenen Lebensverhältniſſe, von der Religion und zwar vom Chriſtenthume aus, an das er gewieſen iſt, und ſucht ſich dazu

*) Vergl. Semlers Leben. II. S. 25. ff.

bloß in der Sphäre des philoſophiſchen Denkens einen allgemeinen Ausdruck, unter den er das Einzelne und Beſondere bringe. So wenig ſich nun der Philoſoph durch Ausſprüche, ſei es der Kirche oder der Bibel oder irgend einer andern Autorität, in ſeinen Forſchungen von vorne herein leiten laſſen ſoll, weil ſie dann in demſelben Augenblicke aufhören rein philoſophiſche zu ſein *); ſo wenig darf der Theolog das ihm in der Kirchen- und Bibellehre Gegebene durch die Brille eines philoſophiſchen Syſtems betrachten. In dieſer Hinſicht hat man ganz Recht, gegen den Mißbrauch der Philoſophie in der Theologie zu reden, und beide Gebiete ſtreng aus einander zu halten, (wie Schleiermacher will,) was gewiß nur im Intereſſe beider Wiſſenſchaften geſchehen kann. Damit aber, daß nun beide, Philoſophie und Theologie, aus einander gehalten werden, iſt ihr gegenſeitiger, lebendiger Verkehr, ihre Beziehung auf einander nicht abgeſchnitten, ſondern im Gegentheile auf eine freie Weiſe angebahnt.

Die philoſophiſchen Verrichtungen innerhalb der Theologie können wir nun auf ein dreifaches zurückführen. Wir beginnen mit dem im §. zuletzt Genannten. Ueber den ſogenannten formellen Gebrauch der Philoſophie in der Theologie, nämlich darüber, daß es ihr zukomme, innerhalb eines Kreiſes von gegebenen Prämiſſen Schlüſſe zu ziehen, Beweiſe zu führen, das Material logiſch zu ordnen, mit Einem Worte über das Demonſtrative und Architektoniſche war man von jeher einverſtanden; denn ſelbſt die heftigſten Gegner der Philoſophie können ſich ihrer Dienſte in dieſer Beziehung nicht ganz entſchlagen. Freilich iſt zu fragen, wie weit die Philoſophie in dieſer Geſtalt, mit ihren gebundenen Händen, noch den Namen der Philoſophie verdiene? Auch ſollte man wohl bedenken, daß ſich ſelbſt der Beweisgang und die Anordnung nicht ſo ganz von dem höhern Geſichtspuncte trennen laſſen, von welchem aus wir einen Stoff beherrſchen; denn ſchon warum ich etwas

*) Ein anderes iſt es, die Grenzen der Philoſophie beſcheiden anerkennen, und aus Achtung vor einer geſchichtlichen Offenbarung die Geheimniſſe derſelben gar nicht in den Kreis des philoſophiſchen Denkens hineinziehen, was neben aller Conſequenz des letztern beſtehen kann. Die Abſteckung dieſer Grenzen iſt ein Hauptverdienſt der kritiſchen Philoſophie.

in der Reihe meiner Darſtellung zu oberſt, und das andere zu unterſt ſtelle, muß in etwas, vielleicht mir ſelbſt Unbewußtem, ſeinen Grund haben, welchem die Philoſophie eben weiter nachſpüren und es zu einem Bewußten machen ſoll.

Andere wollen nun ſchon weiter gehn und auch den unter 2. genannten kritiſch-dialektiſchen Gebrauch der Philoſophie innerhalb der Theologie geſtatten. Man ſoll nach ihnen in der Beurtheilung der Dogmen den geſunden Menſchenverſtand (**bon sens**) anwenden, das Anſtößige entfernen, über alles ſeine freie Meinung haben dürfen u. ſ. w., ohne daß ſie jedoch ein tieferes Zurückgehen auf gewiſſe Principien für nöthig fänden, was ihnen vielmehr als eine gefährliche Syſtemſucht erſcheint. Gleichwohl muß jeder einſehen, daß es einem ſolchen eklektiſchen Hin- und Herreden oder dem populär-philoſophiſchen Räſonnement an aller Grundlage fehlt, wenn nicht die erſte und letzte Bedingung aller Philoſophie, die einer Selbſtverſtändigung des Gedankens mit ſich, erfüllt wird. Dieſes ſich Rechenſchaftgeben über den letzten Grund ſeines eigenen Seins, über das Verhältniß des Ich zur Welt, dieſes Aufſchlußſuchen über die Geſetze eines gewaltigen, auf der Gotteskraft der Vernunft ruhenden Ideenreiches iſt durchaus Aufgabe eines Jeden, der im Leben des Geiſtes nicht ein Fremdling ſein will, und am allerwenigſten darf ſich der dem Geſchäfte entziehn, der innerhalb dieſes Gebietes wirken ſoll. Damit iſt aber nicht geſagt, daß die Philoſophie irgendwie die Theologie verdrängen oder entbehrlich machen, noch auch, daß ſie ſtörend und verwirrend in deren Gebiet eingreifen dürfe. Unſere Meinung iſt vielmehr die: die Philoſophie kann allerdings nicht **a priori** einen auf hiſtoriſchem Boden entſtandenen poſitiven Glaubensſatz der Kirche conſtruiren, ſo wenig als die Naturphiloſophie irgend eine Pflanzengattung, eine Gasart, einen chemiſchen Stoff conſtruiren kann, und alles, was hierin verſucht wird, iſt entweder ſcholaſtiſche Selbſttäuſchung oder ſchlaues Verſteckſpielen mit Formeln. Wohl aber liegen in der Vernunft, dem Subſtrate der Philoſophie, die allgemeinſten Principien, wonach die Philoſophie den vorerſt empiriſch aufgefaßten Zuſammenhang der Natur wie der ſittlichen Welt beurtheilt, und worauf ſie ihn als auf ſein unveränderliches Geſetz zurückführt.

Ein solches Zurückführen des Besondern auf das Allgemeine, sowie ein Hineindeuten dieses Allgemeinen in das Besondere kann nun bei einer richtigen Unterscheidung des empirischen und idealen Standpunctes gar wohl Statt finden, ohne daß es nöthig wäre, das specifisch und individuell, concret Gegebene in ein Allgemeinstes, Abstractes aufzulösen und es seiner lebendigen Eigenthümlichkeit zu entkleiden. Ein Beispiel aus der theologischen Welt wird es deutlich machen. Die christliche Lehre von Vater, Sohn und Geist ist eine positiv gegebene; sie findet zunächst innerhalb des Christenthums selbst ihren Ort, und kann bloß auf exegetisch-historischem, mithin auf empirischem Wege in ihrer wahren, individuellen Gestalt erfaßt werden. Alle philosophischen Ein- und Ausdeutungen dieses Dogma ohne Berücksichtigung der geschichtlichen Verhältnisse, unter denen es entstanden, und der religiösen Bedürfnisse, auf die es allein zunächst berechnet ist, unterliegen daher dem Vorwurfe der Willkür. Dieß hindert aber nicht, nachdem die Lehre auf ihrem eigenthümlichen historischen Boden erforscht und dargestellt worden, nachzuweisen, wie das Bedürfnisse sich das Eine göttliche Wesen unter der Form der Dreiheit zu denken, ein unter verschiedenen Modificationen hervortretendes Bedürfniß des menschlichen Geistes ist, und nach diesem einmal nachgewiesenen Bedürfnisse nun auch die historische Erscheinung selbst, ihren allgemeinsten Umrissen nach, zu beurtheilen. Damit wird dann die christlich-kirchliche Trinitätslehre noch gar nicht in die speculative aufgelöst, und eben so wenig diese auf jene hinübergedeutet. Jede bleibt vielmehr an ihrem Orte, und es wird bloß eine Beziehung beider auf einander, welche keine andere als die des Besondern auf das Allgemeine (Subsumtion) ist, zugegeben *). Bei dieser einmal gefaßten Ansicht der Sache aber ist dann freilich zu bekennen, daß die Philosophie, die es mit dem Allgemeinen zu thun hat, auch in Feststellung der Principien, wonach die Erscheinungen einer

*) Grade so führt der Grammatiker die empirisch gefundenen Sprachformen eines in der Wirklichkeit gegebenen Idioms, an denen er willkürlich nichts ändern darf, auf die Gesetze einer allgemeinen, philosophischen Sprachlehre zurück, ohne daß dadurch die Eigenthümlichkeit jener Sprache in etwas verkümmert oder verschoben würde.

beſondern Religion, und ſomit auch der chriſtlichen, zu beurtheilen ſind, ihren Standpunct allerdings außerhalb, und ſomit über der letztern nehmen müſſe *), womit aber keineswegs, wie man es mißverſtehen könnte, ein abſoluter Vorrang der Philoſophie vor dem Chriſtenthume, ein ſich Stellen der Vernunft über die Offenbarung u. ſ. w. ausgeſprochen iſt. Aehnlich ſtellt ſich ja auch die Philoſophie in der Aeſthetik über die Mannigfaltigkeit aller, ſowie über das vollendetſte einzelne Kunſtwerk, im Augenblicke nämlich des Beurtheilens, ohne ſich darum von ſich aus zuzutrauen, ein ſolches zu ſchaffen. Ueberhaupt kann ja die Philoſophie, die es nur mit dem Allgemeinen zu thun hat, keine Religion ſchaffen oder erzeugen, und will es auch nicht, wenn ſie ſich ſelbſt verſteht. Eine philoſophiſche Religion in dieſem Sinne wäre in der That ein Unding (*ψευδώνυμος γνῶσις*). Aber wie ſie den Erkenntnißgrund zu allem in ſich trägt, ſo auch allerdings den des religiöſen Lebens, wo dieſes ſelbſt ſchon empiriſch vorhanden iſt.

Fiſcher, F., über den Begriff der Philoſophie. Tüb., 1830. 8.

Schmid, Heinr., über das Verhältniß der Theologie zur Philoſophie (in der von ihm mit Fries und Schröter herausgegebenen Oppoſitionsſchrift Bd I. Heft 1.).

§. 24.

Außer der Logik (Dialektik) und der Pſychologie, als gemeinſamer Grundlage, iſt es hauptſächlich das ethiſche Gebiet, welches mit der Theologie in nähere Berührung tritt, und auf dieſem wieder vorzüglich Moral- und Religionsphiloſophie.

Es könnte zwar mißlich ſcheinen, in der Philoſophie, die mehr als jede Wiſſenſchaft auf Einheit geht, einzelne Fächer zu bezeichnen, die der Theolog gleichſam aus ihr auszuwählen habe. Das ſoll aber auch ſo nicht gemeint ſein. Vielmehr ſoll der Theolog wo möglich die Philoſophie in ihrem ganzen Umfange kennen lernen. Demungeacht läßt ſich nicht läug-

*) Schleierm. §. 33.

nen, daß die Philoſophie, ihren formalen Theil abgerechnet, zwei Hauptgebiete umfaßt, welche den oben (§. 22. in der Ausführung) genannten entſprechen, nämlich das der Natur und das des Geiſtes, im Allgemeinen geſprochen; daher auch die altariſtoteliſche Eintheilung in Phyſik, Ethik und Dialektik immer noch ihre Bedeutung hat. Die Pſychologie, die wir noch neben der Logik genannt haben, und ohne deren Grundlage ſich keine Logik denken läßt, nimmt an beiden Gebieten Theil, da eben die Seele (ψυχή) das Medium zwiſchen der Geiſtes- und Körperwelt iſt. Alles andere aber, was nicht Logik oder Pſychologie iſt, welche beide Wiſſenſchaften gleichſam die Propädeutik der Philoſophie ausmachen *), fällt unter den Gegenſatz einer Phänomenologie der Natur und einer Phänomenologie des Geiſtes. Die letztere nun, welche das ethiſche Gebiet im weiteſten Sinne des Wortes umfaßt, iſt es, welche vorzugsweiſe mit der Theologie in Berührung tritt, während die Naturphiloſophie ihr ferner ſteht. Zu dem ethiſchen Gebiete gehört nun Rechtsphiloſophie, Moral- und Religionsphiloſophie **), wovon die beiden letztern wieder der Theologie am nächſten verwandt ſind. Unter Religionsphiloſophie verſtehen wir übrigens nicht das zunächſt, was man ſonſt auch wohl theologia rationalis nannte, ein Abhandeln der ſogenannten natürlichen Religion oder der articuli mixti (Metaphyſik über Gott, Unſterblichkeit u. ſ. w.), auch nicht jene mehr der Naturſeite zugewandte ontologiſche Erörterung des Abſoluten und ſpeculative Beſtimmung des Verhältniſſes Gottes zur Welt, (wiewohl dergleichen, vom richtigen Standpuncte aus unternommen, auch mit dazu gehört;) ſondern vor allem ein anthropologiſches Eingehen auf die religiöſe Menſchennatur und ihre

*) Weßhalb auch dieſe beiden am eheſten auf Gymnaſien zu betreiben ſind, während die eigentliche Philoſophie, im engern Sinne des Wortes, dem reifern Alter und ſomit den Univerſitätsſtudien angehört.

**) Die Gründe, welche neuerlich Seebold (über Philoſophie der Religion und religiöſe Philoſophen ff. 1830.) den Beſtrebungen neuerer Zeit auf dem Gebiete der Religionsphiloſophie entgegengeſetzt hat, können doch wohl mehr nur einer verkehrten Richtung, als ihr ſelbſt gelten. Eine Philoſophie, die gar nichts mit der Religion zu ſchaffen hat, iſt ein gar zu trauriges Ding.

Bedürfniſſe, begleitet von der Religionsgeſchichte oder der geſchichtlichen Würdigung der in der Erſcheinung vorkommenden Entwickelungs- und Offenbarungsformen des religiöſen Bewußtſeins.

§. 25.

Die Verſchiedenheit der philoſophiſchen Syſteme darf uns nicht irre machen; vielmehr läßt ſich jedes philoſophiſche Syſtem auf die Theologie, unbeſchadet der letztern, anwenden, welches irgendwie einen Unterſchied zwiſchen Gott und Welt, zwiſchen Geiſt und Materie, zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit, ſowie auch hinwiederum eine gegenſeitige Beziehung dieſer Glieder auf einander zuläßt.

Der Einwand gegen die Anwendbarkeit der Philoſophie auf die Theologie, von der Verſchiedenheit der Syſteme hergenommen, iſt ein höchſt ſchaler und nichtiger. Lieber müßte man dann das Denken überhaupt aufgeben, aus Furcht, daß es verſchiedene Meinungen erzeuge. Dem einſeitigen Supranaturalismus, der ſich auf dieſes argumentum ad hominem gar zu gern ſtützen möchte, könnte man ja mit gleichem Rechte die vielen chriſtlichen Secten vorwerfen, die ſich alle mit derſelben Conſequenz auf die eine Offenbarung ſtützen, wie die Syſteme der Philoſophen auf die eine Vernunft*). Der Ring Nathan's und der Hut Gellert's ſagen hier gleich viel und gleich wenig aus, wie man es nimmt. Aber, gibt es nicht wirklich philoſophiſche Richtungen, die mit dem chriſtlichen und religiöſen Leben allerdings in Zwieſpalt gerathen, ſo daß das Eine neben dem Andern nicht beſtehen kann? Dieß iſt nicht zu läugnen, und wenn wir es dem ſchärfern philoſophiſchen Denken überlaſſen müſſen, das Unhaltbare ſolcher Richtungen wiſſenſchaftlich aufzudecken, ſo bleibt uns vom theologiſchen Standpuncte aus nur übrig zu bekennen, daß, wenn dieſelben je die Oberhand gewin-

*) In der That gaben ſich auch die Apologeten des Chriſtenthums und deſſen philoſophiſche Gegner die Vorwürfe der bei ihnen zu findenden Widerſprüche in gleichem Maße zurück.

nen würden, es alsdann freilich um die Theologie geschehen wäre, weil die Religion selbst damit zu sein aufhörte. Gleichwohl hegen wir die bestimmte Ueberzeugung, daß dieß nie der Fall sein, und daß nach dem bekannten Worte Baco's eine tiefere Philosophie stets zu Gott und den göttlichen Dingen hinführen werde, während das seichte Obenabschöpfen des Schaumes die luftigen Seifenblasen eines bald zerstiebenden Atheismus gebiert. — Soll es nämlich Religion und Theologie geben, so lange es eine Philosophie gibt, (und die, hoffen wir mit Schiller, werde trotz der wechselnden Formen ewig bestehen,) so können folgende vier philosophische Richtungen, die wir als Abirrungen von der reinen Wahrheit (philosophische Häresieen) bezeichnen, nicht neben ihr Platz finden:

1. die Richtung, welche in den im Paragraphe bezeichneten Gegensätzen von Gott und Welt u. s. w. das eine,
2. die, welche in denselben das andere Glied läugnet,
3. die, welche die Gegensätze selbst vernichtet,
4. die, welche sie zu schroff heraushebt.

1. Daß das Läugnen von Gott im Gegensatze gegen die Welt, das Läugnen des Geistes im Gegensatze gegen die Materie, das Läugnen der Freiheit im Gegensatze gegen die Naturnothwendigkeit, nicht mit Religion und Theologie bestehen könne, versteht sich von selbst. Der Materialismus (Sensualismus) = Atheismus ist also von vorne herein von jedem Systeme der Philosophie, das Anspruch auf theologische Anwendbarkeit macht, ausgeschlossen.

2. Entgegengesetzt dem Materialismus ist der Idealismus (Spiritualismus), der nur Gott oder nur den Geist für Realitäten hält, somit die Welt und die Materie läugnet, und in sofern auch eine schrankenlose, absolute Freiheit lehrt, als er das Ich selbst vergöttert und die Wirklichkeit eines hemmenden Naturgebotes aufhebt. Obgleich nun diese Richtung in ihrem Ursprunge eine edlere als der Materialismus ist, und sogar bis auf einen gewissen Grad Vehikel der religiösen oder wenigstens sittlichen Begeisterung werden kann, so ist doch in der Religion der Dualismus nothwendig, weil ohne diesen die Beziehung des Endlichen auf das Unendliche wegfällt, in welcher Beziehung eben das Wesen der Religion besteht. So

kann ſich alſo auch ein reiner Idealismus mit einem theologiſchen Syſteme nicht vertragen.

3. Bald mehr dem einen, bald mehr dem andern dieſer beiden Syſteme verwandt iſt die Philoſophie, welche den Gegenſatz der genannten Glieder aufhebt, die Identitätsphiloſophie, die ſich in Beziehung auf den Gegenſatz von Gott und Welt als Pantheismus darſtellt. Weil nun aber eine ſolche Indifferenz der Gegenſätze, wie ſie dieſe Philoſophie ſucht, in der That von ihr nicht erreicht wird, ſo ſchließt ſich dieſelbe unvermerkt doch immer wieder entweder überwiegend an den Materialismus oder an den Idealismus an; denn entweder läßt der Pantheismus Gott in der Welt aufgehen, den Geiſt in der Materie verſinken, die Freiheit in der Nothwendigkeit untergehen, oder er läßt die Welt in Gott untergehen, die Materie vom Geiſte verzehrt und die Nothwendigkeit der Natur durch die ſich der Natur einbildende Freiheit verdrängt werden. Im erſtern Falle iſt er atheiſtiſch, im letztern akosmiſch. Beides aber verträgt ſich wieder nicht mit der Theologie, welche, wie ſchon gezeigt, die Realität Gottes ſowohl als die der Welt fordert. Uebrigens gilt von dem idealiſtiſchen Pantheismus daſſelbe, was von dem ihm verwandten Idealismus überhaupt geſagt iſt, daß er ſich mit einer gewiſſen religiöſen Begeiſterung zwar verträgt, aber auf die Dauer dem religiöſen Leben keinen Halt zu geben vermag, weil es ihm an der Unterlage fehlt *). Nur hüte man ſich wohl, alles

*) Das Grauenhafte dieſes Pantheismus ſchildert Lamartine trefflich (Dernier Chant du pélerinage d'Harold p. 18.):

Le Dieu, qu'adore Harold, est cet agent suprême,
Ce Pan mystérieux, insoluble problème,
Grand, borné, bon, mauvais, que ce vaste univers
Révéle à ses regards sous mille aspects divers;
Être sans attributs, force sans providence,
Exerçant au hasard une aveugle puissance;
Vrai Saturne, enfantant, dévorant tour à tour,
Faisant le mal sans haine et le bien sans amour;
N'ayant pour dessein qu'un éternel caprice,
Ni commandant ni foi, ni loi, ni sacrifice;
Livrant le faible au fort et le juste au trépas,
Et dont la raison dit: Est il? ou n'est il pas?

gleich als Pantheismus zu bezeichnen, was eine innige und lebendige Beziehung Gottes auf die Welt, ja selbst eine scheinbare Durchdringung beider voraussetzt; denn eben so wenig als eine absolute Vernichtung der genannten Gegensätze ist endlich mit einem wahrhaft religiösen Leben die

4. Richtung vereinbar, welche nicht nur, wie billig, Gott von der Welt unterscheidet, sondern ihn von derselben überhaupt scheidet, sich in schroff abgeschnittenen, dürren Gegensätzen hält und nichts Fließendes zugibt. Die meisten vorlauten Gegner des Pantheismus verfallen in das entgegengesetzte Extrem eines starren Deismus, nach welchem zwar ein höchstes, von der Welt unterschiedenes Wesen angenommen, dieses höchste Wesen aber selbst in keine weitere Berührung mit der Welt gesetzt wird. Eben so erscheinen nach diesem Systeme Geist und Materie, z. B. Seele und Leib im Menschen, wie zwei an einander geleimte Latten, (um mich eines Ausdruckes der Concordienformel zu bedienen,) und was die sittliche Freiheit in ihrem Verhältnisse zur Nothwendigkeit betrifft, so wird gemeiniglich die erstere (pelagianisch) auf Kosten des von der Gnade abhängigen religiösen Lebens einseitig herausgehoben, während man der letztern wie einer einmal aufgezogenen Maschine ihren Gang läßt. Es ist nun klar, daß bei dieser sehr verbreiteten Ansicht jedes tiefere religiöse Bedürfniß, das ja eben auf Gemeinschaft mit Gott dringt, verstummen, jede wahre Mystik und jeder geistige Begriff von Wunder, Offenbarung, Inspiration u. s. w. verschwinden muß.

Müssen wir nun die vier Systeme des Materialismus, Idealismus, Pantheismus und Deismus abweisen, vorausgesetzt nämlich, daß dieselben mit aller Schärfe und Consequenz durchgeführt werden, (denn bloß scheinbares und in einzelnen Ausdrücken beinahe unvermeidliches Streifen an die eine oder andere Richtung meinen wir nicht,) so halten wir dagegen jedes philosophische System auf die Theologie anwendbar, welches beides, sowohl einen Unterschied zwischen Gott und Welt, Geist und Materie u. s. w., als auch eine lebendige Beziehung beider auf einander, zugibt, mithin einen relativen d. i. fließenden Dualismus bekennt. Die theologische Ansicht, der dieses

durch höhere Einheit vermittelte dualiſtiſche Syſtem zum Grunde liegt, nennen wir dann den Theismus, deſſen Unterſcheidung vom Deismus freilich eine ſprachliche Willkür, aber in der Sache ſelbſt nur zu ſehr gegründet iſt. Wir könnten alſo den Sinn unſeres Paragraphs mit andern Worten auch ſo ausdrücken:

„Nur das Syſtem des reinen Theismus iſt „ſeiner Natur nach auf die Theologie an„wendbar".

Ob es nun die Philoſophie von ſich aus unternehme, einen ſolchen Theismus ſpeculativ zu begründen, ſei es von der Vernunft oder dem Gefühle aus (mit Jacobi, Fries, Bouterwek u. A.), oder ob ſie ihn (mit Kant) als ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft von dem Gebiete theoretiſcher Speculation ausſchließe, gilt uns hier gleich. Die Entſcheidung überlaſſen wir der Philoſophie ſelbſt. — Wollte jedoch Jemand weiter gehen, und verlangen, daß die auf die Theologie anzuwendende Philoſophie nicht nur eine theiſtiſche, ſondern eine chriſtliche Philoſophie ſein ſolle, ſo wollen wir über den Ausdruck nicht rechten. Verſteht man nämlich unter chriſtlicher Philoſophie eine ſolche, die mit den weſentlichſten Grundſätzen des Chriſtenthums nicht gradezu im Widerſpruche ſteht, ſo haben wir bis dahin eben der chriſtlichen, d. h. einer nicht unchriſtlichen Philoſophie das Wort geredet. Soll aber das poſitiv-Chriſtliche den Stoff des philoſophiſchen Denkens ſelbſt ausmachen, ſo dürfte die Religionsphiloſophie leicht ihr Gebiet überſchreiten und zur Dogmatik werden. Gegen eine ſolche Vermiſchung aber des Philoſophiſchen und Theologiſchen müßten wir uns wiederholt verwahren.

Kant, Imm., Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Königsb., 1794.

Fichte, J. G., Anweiſung zum ſeligen Leben oder die Religionslehre. Berlin, 1806. (anregend, aber überwiegend idealiſtiſch.)

Schelling Philoſophie und Religion. Tüb., 1824.

*Jacobi, F., von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipz., 1811. 8.

Schelling Denkmal der Schrift von den göttl. Dingen. Tüb., 1813.

*Schleiermacher, F., über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin, 1799. 1806. 1821.

Clodius Grundriß der allgemeinen Religionslehre. Lpz., 1808.

Eschenmayer Religionsphilosophie. Tübingen, 1811.

Köppen, F., die Philosophie des Christenthums. Bd. II. Lpz., 1813. 15.

Krug, W. Tr., Eusebiologie oder phil. Religionslehre. Königsb., 1819.

Hinrichs die Religion in ihrem Verhältnisse zur Wissenschaft, nebst einer Darstellung und Beurtheilung der von Jacobi, Kant und Schelling gemachten Versuche, dieselbe wissenschaftlich zu erfassen. (mit Vorrede von Hegel) Heidelb., 1822.

*Bouterwek die Religion der Vernunft, Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer haltbaren Religionsphilosophie. Göttingen, 1824.

Ruft Philosophie und Christenthum, oder Glauben und Wissen. Mannh., 1825.

*Constant, Benj., de la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements. Voll. III. Par., 1825. (unvollendet.)

*de Wette Vorlesungen über die Religion. Berlin, 1817.

Suabedissen Grundzüge der phil. Religionslehre. Marb., 1831.

Fries Handbuch der Religionsphilosophie. Heidelb., 1832.

3. Von den herrschenden Geistesrichtungen in der Theologie.

a. Supranaturalismus und Rationalismus.

§. 26.

Zusammenhängend mit der Bestimmung des Verhältnisses der Philosophie zur Theologie ist die Untersuchung, welches Recht der menschlichen Vernunft in Beurtheilung positiver (nach den Einen auf eine besondere unmittelbare Weise geoffenbarter) Lehren zukomme. Dieß führt auf den zur Zeit noch bestehenden Gegensatz des sogenannten Rationalismus und Supranaturalismus *).

*) So, und nicht „Supernaturalismus," wird wohl der Analogie wegen besser gesagt.

Vor allem ist der in der That schwankende Sprachgebrauch zu berücksichtigen, damit man sich nicht um Worte streite. Schon öfter nämlich ist bemerkt worden, und mit Recht, daß „Rationalismus und Supranaturalismus" keinen ordentlichen Gegensatz bilden, sondern daß dem letztern eher der Naturalismus, ersterm aber der Suprarationalismus entgegen zu setzen wäre*). Einen Gegensatz gegen den Naturalismus bildet aber jede religiöse Welt- und Lebensansicht, die also auch in der That eine supranaturalistische (über die sichtbare Erscheinungswelt hinausgehende, ins Uebersinnliche sich erhebende) genannt werden sollte. Supranaturalismus in diesem Sinne wäre demnach der im vorigen Paragraphe bezeichnete reine Theismus, im Gegensatze gegen den Deismus sowohl als gegen den Pantheismus; denn „Naturalisten" heißen uns entweder jene Deisten, welche die ein für allemal vom höchsten Wesen geschaffene Natur rein von aller fortdauernden Wirkung Gottes auf sie abschließen und ihr somit eine von Gott unabhängige Selbstständigkeit beilegen, oder jene dem Materialismus zugewandten Pantheisten, welche Gott und Natur (Materie) als Eins fassen; während diesem Sprachgebrauche zufolge der Idealismus schon etwas Supranaturalistisches in sich trägt, obwohl er, streng genommen, die Natur eher vernichtet, als sich über sie erhebt. Es bleibt also doch zuletzt nur der reine Theismus als Supranaturalismus übrig. So weit nun können wir nicht einsehen, in wiefern der Rationalismus zu diesem Supranaturalismus irgend einen Gegensatz bilden könne. Vielmehr scheint dieser jenen nothwendig zu fordern; denn versteht man unter Rationalismus diejenige Ansicht, welche die Vernunft zum Organe übersinnlicher Wahrnehmungen macht, so liegt schon in der rechten Vernünftigkeit einer Religion ihr wahrhaft supranaturalistisches Element, und wir hätten in dieser naturgemäßen Durchdringung des Religiösen und Vernünftigen einen rationalen Supranaturalismus**) im wahren Sinne des Wortes.

---

*) Irrationalismus — ist leidenschaftliche Folgerung und hat nur den logischen Schein für sich.

**) Davon ist jener rationale Supranaturalismus, der sich gewöhnlich so

Wir müssen aber die Worte nicht bloß etymologisch, sondern so nehmen, wie sie gewöhnlich verstanden werden; und da versteht man denn eben unter Supranaturalismus dasjenige, was man eher „Suprarationalismus" oder auch in den meisten Fällen „Positivismus" nennen könnte; wiewohl auch hier wieder eine Menge von Schattirungen sich zeigt, so daß man um den Namen verlegen sein kann. Die Sache ist nämlich die: wir haben schon früher gesehen, wie das religiöse Leben nicht in allen Individuen auf dieselbe klare und kräftige Weise zur Erscheinung kommt; sondern wie es theils in einem Volke vor dem andern, theils in einzelnen Männern vor andern mit besonderer Klarheit und unter solchen Umständen hervortreten kann, daß daraus eine positive Religion entsteht. Indem nun eine solche positive Religion denen, bei welchen die Entwickelung von innen heraus nicht ohne fremde Hülfe von Statten geht, wirklich zu Hülfe kommt, erscheint sie ihnen auch nothwendig als ein göttliches Gnadengeschenk, zumal wenn ihre Manifestation noch von Erscheinungen und Begebenheiten begleitet ist, die wir uns von dem Standpuncte unserer erlangten Naturkenntnisse aus nicht genügend erklären können. Ehe und bevor noch über die Natur dieser positiven Religion selbst und über den Begriff der Offenbarung u. s. w. gestritten wird, kann sich nun hier schon eine entgegengesetzte Ansicht kund geben, lediglich nämlich in Beziehung auf den Werth, den man einer positiven Religion beilegt, und auf ihre Stellung zu der sogenannten natürlichen, d. h. zu der im menschlichen Bewußtsein liegenden und aus demselben durch Erziehung zu entwickelnden Religion. Es könnten nämlich die Einen, aller Geschichte zum Trotze, jede positive Religion als etwas der freien Entwickelung des menschlichen Geistes Widersprechendes verwerfen, und sich lediglich auf die sogenannte natürliche Religion beschränken wollen, während die Andern, mit Vernachlässigung des innerlich Gegebenen, alles Heil allein von dem äußerlich Dargebotenen er-

---

nennt, wohl zu unterscheiden, und der nicht selten ein eklektisches, principloses Gemenge von zwei in der Form, in der sie erscheinen, unvereinbaren Gegensätzen ist.

warteten. Die erſtere Anſicht, in wiefern ſie ſich nur auf die ſubjective Vernunft des Einzelnen zurückzieht, könnte dann freilich mit einem übeln, dem Naturalismus und Deismus verwandten Nebenbegriffe Rationalismus heißen*), wiewohl dieß eben dann der einſeitige, der falſche Rationalismus, die leere Rationaliſterei wäre. Die entgegengeſetzte Anſicht aber nennen wir „Poſitivismus"**).

Zwiſchen dieſen beiden Extremen aber iſt die mittlere Anſicht die, welche zwar die Nothwendigkeit einer poſitiven Religion anerkennt, ſie aber nicht als ein äußerlich in ſich Abgeſchloſſenes betrachtet, ſondern in ihrem Verhältniſſe zu dem ebenfalls Göttlichen, was als himmliſcher Funke in eines Jeden Bruſt liegt, auffaßt. Dieſer mittlern Anſicht treten nun in der That auch die bei, die man ſonſt wohl als Rationaliſten bezeichnet; denn nur Wenige möchten heut zu Tage noch unter ihnen gefunden werden, welche das Heilſame einer geſchichtlich gegebenen, poſitiven Religion nicht anerkennen. Der Streit muß alſo noch in etwas Anderm liegen. Und in der That dreht ſich der heutige Streit nicht ſowohl um die Frage von der Nothwendigkeit einer poſitiven Religion im Allgemeinen, worüber man im Ganzen einverſtanden iſt; ſondern über die Natur und Eigenthümlichkeit dieſer poſitiven Religion ſind die Meinungen getheilt, ob ſie nämlich zugleich eine geoffenbarte Religion ſei, und in welchem Sinne? Die Vieldeutig-

*) Vgl. die rational christians in England.

**) „Indem die blinden Anhänger des Supernaturalismus, in Rückſicht „auf ihren religiöſen Glauben, das Göttliche nicht annehmen als durch Ge„ſetze des Denkens zu ermitteln und zu erfaſſen, ſondern als mitgetheilt „durch eine unmittelbare Offenbarung der Gottheit — nur das Factiſche „verehren, anbeten — gerathen ſie ganz folgerichtig in Aberglauben u. ſ. w. „Ihre Gegner, die falſchen Rationaliſten, die alles Beſtehende, jede Thatſache nur gelten laſſen wollen, inſofern ſie dieſelbe „mit ihrer Vernunft oder eigentlich — mit ihrem Verſtand erklären „können — nirgend eine factiſch einwirkende Macht Gottes anerkennen — jede Erkenntniß durch Anſchauung als Phantaſterei „verſchreien — dieſe gelangen allgemach in der conſequenten Entwickelung „ihres Grundſatzes — zum Unglauben." Gehring über die Wirren und Wandelungen im Kirchlichen und Politiſchen. Fkf., 1831. S. 35.

keit des Wortes Offenbarung (bald als **revelatio**, bald als **manifestatio** u. ſ. f.) hat auch hier zu mancherlei Verwirrung im Streite geführt, indem bald die Supranaturaliſten als die Offenbarungsgläubigen, die Rationaliſten als Gegner der Offenbarung gefaßt wurden, bald aber auch wieder die Rationaliſten eine Offenbarung in ihrem Sinne anzunehmen vorgaben. Von dem religiöſen Standpuncte aus, den wir als den eigentlichen Supranaturalismus bezeichnet haben, an dem auch der Rationaliſt Theil nimmt, muß jede Mittheilung des Göttlichen an uns, ſei ſie innerlich oder äußerlich (durch Vernunft oder durch Geſchichte vermittelt), als ein von Gott Geoffenbartes erſcheinen, und in ſo weit haben auch die ſogenannten Rationaliſten nicht ſelten von einer innern Offenbarung (durch die Vernunft) und einer äußern (durch Bibel und Chriſtenthum), welche ſich gegenſeitig bedingen und ergänzen, geſprochen. Aber damit ſind die gewöhnlich ſogenannten Supranaturaliſten nicht zufrieden. Wenn auch gleich die Gemäßigtern unter ihnen nicht in Abrede ſtellen, daß auch in der Vernunft ein ἀνάλογον des Göttlichen ſich finde, während freilich die Strengern auch dieſes läugnen und die Vernunft ſogar als ein verderbliches, ungöttliches Sündenerbſtück verſchmähen; ſo ſtimmen ſie doch darin gegen die Rationaliſten überein, daß die geſchichtlich gewordene, poſitive Offenbarung noch in einem ganz innern Sinne und auf eine unmittelbarere Weiſe geoffenbart ſei, als die Wahrheiten der Vernunft. Der Supranaturaliſt im geläufigen Sinne des Wortes unterſcheidet ſich alſo darin vom Rationaliſten, daß er ſich nicht wie dieſer begnügt, Spuren der göttlichen Macht, Weisheit und Liebe überall in Natur, Vernunft und Menſchengeſchichte zu erkennen, wobei allerdings ein Mehr und Minder Statt finden kann; ſondern daß er gleichſam in dieſe Wunderwelt mannigfacher göttlicher Offenbarungen eine zweite Wunderwelt hineinbaut, welche ſpecifiſch von der erſtern unterſchieden iſt, und zu welcher auch dieſe ſelbſt wieder nur in das Verhältniß der Natur tritt. Indem er nun, von ſeinem Standpuncte aus, ſowohl die Nothwendigkeit als die Wirklichkeit und Möglichkeit einer noch über die, ſelber wieder zur Natur gewordene, Vernunft hinausgehenden Offenbarung dar-

zuthun ſucht, erſcheint ihm der Rationalismus, welcher dieſe höhere Offenbarungspotenz entweder läugnet oder als Problem dahin geſtellt ſein läßt, ſelbſt wieder als ein, wenn auch ſittlich veredelter, Naturalismus. Nach ihm iſt die poſitive Offenbarung auf eine ganz andere, von der übrigen providentiellen Leitung Gottes völlig verſchiedene, absolut wunderbare Weiſe in die Menſchheit getreten, ſo daß die göttliche Erleuchtung, welche den Verkündigern jener Religion zu Theil geworden, eine rein übernatürliche iſt, und zwar nicht in dem Sinne übernatürlich, wie alles Ueberſinnliche, ſondern noch irgendwie darüber hinaus. Nun liegt es mehr oder weniger in der Art und Weiſe aller poſitiven Religionen, daß ſie die Geheimniſſe des religiöſen Lebens nicht auf dem Wege ſchulgerechter Begriffe, in abſtracter Lehrform, ſondern in kühnen Bildern, in der Sprache eines durch Begeiſterung erhöhten Lebens, in der Form von Weiſſagungen, Orakeln u. ſ. w. vortragen; auch erſcheinen ſie gewöhnlich in Begleitung von wunderbaren Thatſachen u. ſ. w., wobei dann, auch das Unläugbare ſolcher Erſcheinungen zugegeben, nur die Frage bleibt, ob das Außerordentliche ein ſchlechthin Anderes und Höheres als das ſei, was uns auch auf dem ordentlichen Wege geiſtiger und ſittlicher Entwickelung durch Gottes Gnade zukommt, oder ob es nur in der geſchichtlichen Entwickelung der Menſchheit ſeinen Grund habe, und am Ende auf daſſelbe nur unter verſchiedener Form hinauslaufe. Der unbefangene religiöſe Sinn nimmt ſolche Offenbarungen auf, ohne weiter darüber zu grübeln, und ohne daß ihm einfiele, eine ſo ſtrenge Scheidewand zwiſchen dem Natürlichen und Uebernatürlichen in dieſer Hinſicht zu ziehen. Im erſten Augenblicke der Begeiſterung denkt Niemand daran zu fragen, ob das Göttliche, das vom Himmel zu ihm kommt, auch ſo oder anders hätte kommen können, ſo wenig als der Liebende fragt, ob ihm das Geliebte nicht auch anderswoher hätte geſandt werden mögen. Alle Kräfte der innern Welt ſind dann rege, der Himmel iſt geöffnet, die Engel ſteigen auf und nieder (Joh. I, 51.), Söhne und Töchter weiſſagen, die Aelteſten haben Träume und die Jünglinge Viſionen (Joel III, 1.). Erſt wenn der Himmel wieder geſchloſſen und der Geiſt der

Weiſſagung gewichen iſt, dann fragen die Weiſen der Welt: wie iſt dieß zugegangen? und auf den großartigen religiöſen Supranaturalismus des Lebens folgt der ausſchließende, nicht ſelten engherzige dogmatiſche der Schule. An den Offenbarungsglauben ſchließt ſich die Offenbarungstheorie, und um dieſe hauptſächlich dreht ſich dann der Streit.

Bis dahin haben wir den Begriff des Supranaturalismus nur im Allgemeinen erörtert. Es muß jetzt aber noch gefragt werden, worin der chriſtliche Supranaturalismus als ſolcher beſtehe, und in welches Verhältniß der chriſtliche Rationalismus zu ihm trete; denn der Supranaturalismus iſt nicht an ſich ſchon etwas Chriſtliches, ſo wenig als der Rationalismus etwas Unchriſtliches. Es gibt einen jüdiſchen, mahomedaniſchen, indiſchen Supranaturalismus u. ſ. w., und es bleibt alſo dem chriſtlichen Supranaturaliſten immer noch übrig, die Richtigkeit und Göttlichkeit der Offenbarung, auf die er ſich beruft, gegen fremde Offenbarungsweiſen zu vertheidigen (ſ. Apologetik), wozu er aber ſelbſt wieder eines allgemeinen Maßſtabes bedarf, den ihm die Vernunft in letzter Inſtanz gibt, und wo er ſich alſo auf den Standpunct des Rationaliſten wenigſtens für Augenblicke zu ſtellen genöthigt ſieht. Aber auch der chriſtliche Supranaturalismus erſcheint unter verſchiedenen Geſtalten. Ein anderer iſt der katholiſche Supranaturalismus, der die Offenbarung als eine in der Kirche fortgehende faßt, ein anderer der proteſtantiſche, der ſie allein in der Bibel findet, wieder ein anderer der quäkeriſche, der auf das innere Licht baut. Selbſt unter den proteſtantiſchen Supranaturaliſten hat der Supranaturalismus nicht überall daſſelbe Gepräge, noch ruht er auf derſelben einen Grundlage, eine Erſcheinung, auf die, wie mich dünkt, im Streite noch nie genug Rückſicht genommen worden iſt. Die ſtreitigen Anſichten nämlich über Offenbarung überhaupt ſind von der oben behandelten Frage abhängig, worin das Weſen der Religion beſtehe, ob in der Erkenntniß, im Gefühle oder in der That; denn wie ich die Religion faſſe, ſo faſſe ich auch die Offenbarung, die auf ſie Bezug hat.

Wir können nun nicht läugnen, daß der ganze Streit zwiſchen Supranaturaliſten und Rationaliſten, wie er meh-

rere Jahrzehende hindurch geführt worden, hauptsächlich mit der Ansicht zusammenhing, welche das Wesen der Religion einseitig in die Erkenntniß setzt; und in der That hätte man sich vielen Streit hierin ersparen können, wenn man die Sache vielleicht an einem andern Ende angefaßt hätte. Hier erscheint dann der evangelisch-protestantische Supranaturalismus, indem er die Offenbarung in die Bibel, und zwar, streng gefaßt, in die sämmtlichen kanonischen Bücher des A. und N. T. einschließt, recht eigentlich als biblischer Positivismus. Nach diesem Systeme, das im geläufigsten Sinne des Wortes der strenge Supranaturalismus heißt, ist die heilige Schrift das Buch, welches nicht nur alles in sich schließt, was der Christ zu glauben hat, sondern auch Aufschluß über Dinge ertheilt, die den Glauben zunächst gar nicht berühren, sondern metaphysischer, kosmologischer Art sind u. s. w. Dieser Ansicht ist es genug, daß etwas, gleichviel wo und wie, in einem kanonischen Buche stehe, um solches unbedingt als einen unmittelbaren Ausspruch göttlicher Wahrheit zu verehren, vor dem jede Einsprache der Vernunft verstummen muß. Nach dieser Ansicht, welche die Begriffe Offenbarung und Bibelinspiration völlig identificirt, waren die Verfasser der heiligen Schrift über allen, auch physikalischen, chronologischen Irrthum u. s. w. erhaben; und somit muß ihr alles als Rationalismus erscheinen, was in den mosaischen Urkunden, wie auch in denen des Christenthums, das Wissenschaftliche von dem Religiösen, das Zeit- und Ortgemäße von dem Wesentlichen scheidet, sich über die Authentie der biblischen Bücher, über Integrität des Kanons u. s. w. ein freieres Urtheil erlaubt, und das Dogma von einer durchgängigen wörtlichen Inspiration in Zweifel zieht.

Bedeutend gemildert erscheint indessen der positiv-biblische Supranaturalismus, so ausgedrückt: Gott habe durch außerordentliche Veranstaltungen gewisse Erkenntnisse früher zur Reife gebracht, als die ihrer Vernunft überlassene Menschheit von sich aus darauf gelangt sein würde. Diese höhern Glaubenswahrheiten, übrigens auch auf einem übernatürlichen Wege mitgetheilt, seien nun in der Bibel enthalten, wobei man jedoch immerhin einiges als Anbequemung (Accommodation) an die

Schwäche der Menschen fassen, und überhaupt nicht alles gar zu buchstäblich nehmen müsse. Auch sei dem N. T. jedenfalls ein Vorzug vor dem alten einzuräumen, und auf Zeit- und Ortsverhältnisse billige Rücksicht zu nehmen. Diese Ansicht, der es zwar an wissenschaftlicher Schärfe fehlt, die sich aber der ungekünstelten, schlichten Denkweise des gesunden Menschenverstandes in der Regel besser zu empfehlen weiß, als die streng durchgeführte Folgerung des einen oder andern der beiden streitenden Systeme, hat auch unter dem Namen eines „rationalen Supranaturalismus" bei vielen achtungswerthen Gelehrten, wie bei der Mehrzahl gebildeter Laien Beifall gefunden.

An sie schließt sich dann, im Ganzen genommen, auch der Supranaturalismus derer an, welche die Religion vorzüglich in das Sittliche und somit in die That setzen. Nach ihnen ist dann die Offenbarung die äußerliche Promulgation des Sittengesetzes*), verbunden mit providentiellen Veranstaltungen, die sittlichen Zwecke in der Erziehung des Menschengeschlechtes um so sicherer zu erreichen. In streng positiver Gestalt gefaßt, würde diese Ansicht, in welcher das Gesetz als die eigentliche Offenbarung gefaßt wird, in das Judenthum zurückführen.

Wesentlich verschieden aber wird sich der Offenbarungsbegriff bei denen herausstellen, welchen die Religion zunächst Sache des Gefühls und des fromm begeisterten Lebens ist. Da nämlich nach dieser Ansicht weder die Erkenntniß noch die That der einzige und letzte Zweck der Religion ist, so wird auch nach ihr das Wesen der Offenbarung nicht sowohl in Mittheilung von gewissen Wahrheiten und Pflichtgeboten, als vielmehr in einer herrlichen Entfaltung des innern Lebens, in überschwänglicher Manifestation des Unendlichen, in der Fülle religiöser Begeisterung, in urthätiger Kraftentwickelung des höhern Bewußtseins, in Mittheilung von neuen Kräften an die Menschheit u. s. w. bestehen. Zwar wird nach dieser Ansicht, „wenn geoffenbart wird, auch auf die erkennende

*) So bei Fichte Kritik aller Offenbarungen.

„Thätigkeit und Kraft eingewirkt; aber daraus folgt keineswegs, „daß sofort die Offenbarung Gottes für eine göttliche (un„mittelbare, neue, übernatürliche) Mittheilung gewisser, mehr „oder minder übervernünftiger Begriffe ꝛc. zu erklären sei...; „sondern die wesentlich neue Bestimmtheit der Erkenntniß„weise entsteht in Begleitung und Gefolge einer das „menschliche Leben oder den menschlichen Zustand überhaupt „erneuernden Thätigkeit, nämlich der erlösenden „Thätigkeit Gottes"*). Nach dieser in neuerer Zeit sich immer mehr Geltung verschaffenden Ansicht von Offenbarung (=Erlösung?), die auch wesentlich mit der von Schleiermacher, de Wette u. A. übereinstimmt, bildet dann nicht sowohl die Lehre von Schriftinspiration u. s. w. den Prüfstein, woran die divergirenden Systeme zu erkennen wären, als vielmehr die Christologie und die Ansicht darüber, welche Stellung das Erlösungswerk Christi in dem Ganzen der Menschengeschichte einnimmt.

Uebrigens wird sich auch bei denen, die mit ihrer Ansicht von Religion im Allgemeinen auf dem Boden des Gefühls stehen, eine Verschiedenheit in Beziehung auf das, was ihnen Offenbarung auf diesem Gebiete heißt, zeigen. Während nämlich den Einen die Erscheinung des Göttlichen in der Menschheit, durch mannigfache Stufen hindurchgehend, in Christo den höchsten Gipfel und eine subjectiv mit dem Glauben zu erfassende Vollendung erreicht zu haben scheint, ohne daß sie jedoch einen allzu strengen Unterschied zwischen den vorchristlichen Erweisungen göttlicher Gnade und dem in Christo erschienenen Heile machen, (vgl. die alexandrinische Logosidee,) ziehen Andere eine schroffere Grenzlinie zwischen dem Allgemeinreligiösen und dem specifisch-Christlichen, und unterscheiden daher die christliche Offenbarung, die ihnen mit der Erlösung

*) Nitzsch System der christlichen Lehre. Bonn, 1831. S. 44. Vgl. damit Twesten Dogmatik S. 345.: „Unter Offenbarung ver„stehen wir die Aeußerung der göttlichen Gnade zum Heil „des gefallenen Menschen, in ihrer ursprünglichen Wirkung auf die mensch„liche Erkenntniß." und Fischer Einleitung in die Dogmatik. Tüb., 1828. S. 36. ff.

und dem Leben der Gnade gleichgilt, aufs allerbeſtimmteſte von dem, was etwa ſonſt noch Edles und Großes auf dem religiöſen Gebiete erſchienen iſt. Die erſtere Anſicht, die wir auch den univerſaliſtiſchen Supranaturalismus nennen könnten, hat vorzüglich in Herder*), die letztere, der particulariſtiſche, ſpecifiſch-chriſtliche, hat vorzüglich in Schleiermacher ihren Repräſentanten gefunden. Will man nun die letztere ausſchließlich oder in einem eminenten Sinne Supranaturalismus nennen, da ſie in der That mit Auguſtin einen ſcharfen Gegenſatz zwiſchen natura et gratia annimmt, und unter der erſtern alles befaßt, was nicht in das chriſtliche Lebensprincip aufgenommen und in eine neue Creatur verwandelt iſt, ſo läßt ſich dagegen nichts einwenden. Wir haben dann einen geſteigerten Supranaturalismus, einen Supranaturalismus in der zweiten Potenz. Nur aber hüte man ſich, dieſem Supranaturalismus den Rationalismus direct entgegenſetzen zu wollen; denn dieſer, als bloßer Gegner eines den freien Vernunftgebrauch hemmenden Poſitivismus, verträgt ſich mit dem eben bezeichneten modernen Supranaturalismus vollkommen; wenn er gleich nicht grade nothwendig dazu gehört oder daraus hervorgeht. Was aber dieſem Supranaturalismus als Widerſpiel entgegenzuſetzen wäre, iſt vielmehr das, was ſich kirchengeſchichtlich unter der Form des Pelagianismus und Semipelagianismus ausgebildet hat, und was nicht ſelten bei denen zum Vorſchein kommt, die in anderer Hinſicht, d. h. in Beziehung auf die Mittheilung von Erkenntniſſen ꝛc., Supranaturaliſten heißen.

Man ſieht nun aber eben daraus — und das ſollte der Zweck dieſer Auseinanderſetzung ſein — wie wenig mit der Bezeichnung Supranaturalismus und Rationalismus geſagt iſt, wenn man ſich nicht über gewiſſe Suppoſitionen verſtändigt. So kann der Eine in einem gewiſſen Sinne Rationaliſt heißen (z. B. im Dogma von der heiligen Schrift, in der Angelolo-

*) Die geſammelten Stellen darüber in Herder's Dogmatik. Jena, 1805. S. 20. unter: „Offenbarung.“ An dieſe Anſicht ſchließen ſich mehr oder weniger de Wette, Kähler, Baumgarten-Cruſius, Haſe; ſtrenger an die Schleiermacherſche Tweſten, Nitzſch, Lücke, Ullmann an.

gie, Eſchatologie u. ſ. w.), während er in einem andern Stücke (z. B. in der Lehre von den beiden Naturen, in der Lehre von der Sünde und Erlöſung) entſchiedener Supranaturaliſt iſt, und umgekehrt. (Man vergleiche z. B. den Supranaturalismus eines Schleiermacher, Marheinecke, de Wette auf der einen, und den eines Reinhard, Bretſchneider, Schott auf der andern Seite.) Sollten wir jedoch der Abkürzung wegen zu Ausdrücken der Schule greifen müſſen, ſo würden wir jenen poſitiven Supranaturalismus, der ſich an die einmal gegebene Mannigfaltigkeit des geoffenbarten dogmatiſchen Denkſtoffes hält, den materialen, den, der mehr ein Zuhülfekommen der Erkenntniß in der Offenbarung ſieht, den formalen, jenen, der die religiöſe Idee ſelbſt, wo ſie immer erſcheinen mag, für die Offenbarung hält, den idealen (univerſaliſtiſchen), den aber, der ſie nur im Chriſtlichen verwirklicht ſieht, den chriſtlich-realen (ſpeciſiſchen) Supranaturalismus nennen; wiewohl wir auch hier zugeben, daß nicht alle die verſchiedenen Geſtaltungen in einen geeigneten Rahmen ſich faſſen laſſen.

§. 27.

Den Streit dieſer Syſteme ſelbſt zu ſchlichten, kann nicht Aufgabe der Encyklopädie ſein. Es wird vielmehr hinreichen, darauf aufmerkſam zu machen, wie nur auf dem Wege einer tiefern pſychologiſchen Erforſchung unſerer religiöſen Anlagen und Bedürfniſſe einerſeits, und einer unpartheiiſchen geſchichtlichen Würdigung der poſitiven Thatſachen des Chriſtenthums andererſeits, dieſer wichtige Streit ſeiner Entſcheidung nahe gebracht werden kann.

Wenn wir im vorigen Paragraphe die Gegenſätze aus einander geſtellt haben, ſo ſollte dieß keineswegs geſchehen, um ſie von hier aus zu vermitteln. Haben wir den Theologen dahin geſtellt, von wo aus er die verſchiedenen Syſteme überſehen, und ihm den Faden gegeben, an dem er ſich durch das anfänglich

ihm ſo ſcheinende Labyrinth hindurchwinden kann, ſo iſt unſere Aufgabe erfüllt. Nichts iſt der ächten Wiſſenſchaft gefährlicher, nichts gleicht einer gehäſſigen captatio mehr, als wenn ein Lehrer, geſtützt auf die Ueberlegenheit ſeines Geiſtes, den Jünger zum voraus in den Streit der Partheien hineinziehen und ihn durch beſtechliche Redensarten für die eine oder andere derſelben gewinnen will. Bekannt werden ſoll der Anfänger allerdings mit allem, was auf ſeinem Gebiete vorgeht, und hingewieſen werden an die Mittel, deren er ſich zu bedienen, an die Werkzeuge, die er zu gebrauchen hat bei der Arbeit. Geſchichte und Philoſophie, das ſind die beiden großen Führer auf der theologiſchen Lehrbahn, und an ſie ſind wir auch bei dem Streite über Rationalismus und Supranaturalismus gewieſen. Je mehr wir mit ächt philoſophiſchem Geiſte die religiöſe Menſchennatur in ihren tiefſten Geheimniſſen belauſchen, je mehr wir mit Klarheit und Schärfe des Gedankens, aber auch mit der dazu nöthigen Innigkeit des Gefühls und Begeiſterung des Herzens den religiöſen Anlagen und Bedürfniſſen nachſpüren, deſto mehr werden wir ſowohl einerſeits den Umfang, als auch andererſeits die Grenze unſerer ſpeculativen Kraft erkennen lernen; deſto lauter wird ſich das Bedürfniß des Glaubens neben dem mit dem rechten Glauben gar wohl verträglichen Wiſſensdrange und Forſchungstriebe geltend machen. Nicht nach außen allein in die transcendentalen Höhen einer nicht ſelten ſchwindligen Metaphyſik wird ſich der Schwung des ſpeculativen Gedankens zu erheben verſuchen; ſondern nach innen zu wird ſich die ächte religionsphiloſophiſche Reflexion wenden, und auf dem Wege einer aus der Tiefe der innern Selbſtbeobachtung und Erfahrung geſchöpften Anthropologie wird am eheſten ein Mißverſtändniß ſich löſen, das ſich eben großentheils aus der Vernachläſſigung dieſer heiligſten aller Pflichten erklärt. Und dieſe, von allen ſchon gemachten Syſtemen unabhängige, pſychologiſche Selbſtbeobachtung iſt in der That eine des ächten Rationalismus allein würdige Aufgabe, während ſich der flache, geiſt- und gemüthloſe Doppelgänger deſſelben, der ſich aber auf den Namen am meiſten zu gut thut, damit begnügt, das von Andern Vorgekaute bis zum Ekel wiederzukäuen, und

nicht ſelten ſogar die als Gegner anfeindet, die es wagen, um einen Schacht tiefer zu graben, als die Vorgänger*). Sie iſt aber auch die Aufgabe des ächten Supranaturalismus; denn nur dem geziemt, über Nothwendigkeit der Offenbarung ein Wort mit zu ſprechen, der die eigene Kraft verſucht hat und dem Zweifel in deſſen Irrgängen und Verzweigungen gefolgt iſt, nicht aber dem, der aus Trägheit des Geiſtes oder Feigheit des Herzens und Schlaffheit des Willens die Prüfung, welche das Wort Gottes ſelber fordert, unterläßt (1 Theſſ. V, 21.). Mit der pſychologiſchen verbinde ſich aber die unbefangene, hiſtoriſche Forſchung. Je mehr wir mit jener Achtung, die wir der Geſchichte unſeres Geſchlechtes überhaupt ſchuldig ſind, die Geſtaltungen des religiöſen Glaubens unter den verſchiedenen Völkern verfolgen, die Syſteme der religiöſen Denker durchgehen und ſie prüfend mit dem Worte der Schrift und der Lehre des Evangeliums zuſammenhalten, je mehr wir dann das äußerlich Geoffenbarte mit dem innerlich Gegebenen zuſammenhalten, eins auf das andere beziehen, eins durch das andere ergänzen und beleuchten, deſto mehr wird ſich jene freie Harmonie des Geiſtes in uns geſtalten, die von dem finſtern Grübelgeiſte des verdumpfenden Aberglaubens eben ſo weit entfernt iſt, als von der ſeichten Leichtfertigkeit eines hochmüthig abſprechenden Unglaubens, und in dem Bekenntniſſe, daß, wie man es nimmt, alles göttlich und alles menſchlich iſt (*πάντα θεῖα, ἀνθρώπινα δὲ πάντα*), wird ſich das Streitende, mit immer ſteigender Beruhigung für die Wahrheit ſuchende Seele, zu vereinen ſtreben.

§. 28.

Für die Zwecke des praktiſchen, chriſtlich-kirchlichen Lebens iſt ſchon viel gewonnen, wenn man einerſeits den

*) Man denke an das Geſchrei über Myſticismus, Pantheismus und über die Gefühlstheorie, das nicht ſelten die erheben, welche dem freien Vernunftgebrauche ſonſt ſo kühn das Wort reden. Soll man ſich dann wundern, wenn ſich Viele unter ſolchen Umſtänden den Namen „Rationaliſt" mit Recht verbeten?

freien Vernunftgebrauch so weit gestattet, daß unbefangene Forschung und somit eine wissenschaftliche Behandlung der Theologie möglich wird, und wenn andererseits der fromm begeisterte Sinn sich so weit mit dem christlichen Leben der kirchlichen Gemeinschaft befreundet, daß er in Jesu Christo die absolut vollständigste, geschichtliche Gottes-Offenbarung, das sittlich-religiöse Ideal der Menschheit und den Stifter des Reiches Gottes auf Erden aufrichtig anerkennt.

Es ist schon öfter bemerkt worden, daß der Streit zwischen Supranaturalisten und Rationalisten ein Streit der Wissenschaft, der Schule sei, und das kirchliche Leben nicht unmittelbar berühre. Und in der That läßt sich nachweisen, wie der Gegensatz, so wie er jetzt unter uns lebt, erst später, und allerdings erst in Folge wissenschaftlicher Untersuchungen, sich gebildet hat. Die Bedingungen dazu waren freilich schon früher gegeben, und wie es nun, wie wir oben (§. 23.) gezeigt haben, von jeher Freunde und Gegner der philosophischen Untersuchung gab, so gab es in Verbindung damit von jeher solche Geister und Gemüther, welche, ihrer Grundstimmung und Richtung nach, mehr dem Rationalismus und solche, welche mehr dem Supranaturalismus verwandt sind. (Man vgl. Origenes, Scotus, Abälard, Zwingli auf der einen, Tertullian, Augustin, Luther, Calvin auf der andern Seite*).) Nichts ist also unbilliger, als auf Ausscheidung des Rationalismus aus der kirchlichen Gemeinschaft anzutragen; eine unprotestantische Forderung, die auch bei den besser Denkenden unter den warmen und aufrichtigen Vertheidigern des Offenbarungsglaubens den gerechtesten Unwillen erregt hat.

*) Ueberhaupt wäre es schwer zu sagen, ob das Princip der Reformation ein supranaturalistisches oder ein rationalistisches gewesen? obwohl jede Parthei diese weltgeschichtliche Begebenheit zu ihren Gunsten in Anspruch nehmen möchte. Beides kommt zum Vorschein, wiewohl der Unbefangene eingestehen wird, daß das supranaturalistische Element, freilich auch in einem nothwendigen Zusammenhange mit der Zeit, das vorherrschende war.

Betrachten wir nun den Streit von der praktiſchen Seite, von Seiten des unmittelbaren Eindruckes, den er, ohne auf die einzelnen Unterſcheidungen einzugehen, auf den beobachtenden Laien machen dürfte; ſo erſcheinen uns die Rationaliſten weſentlich als die Vertreter der freien, wiſſenſchaftlichen Forſchung, die Supranaturaliſten als die Bewahrer des poſitiven Glaubens, der chriſtlich-kirchlichen Intereſſen und als Vertreter der praktiſchen, volksgemäßen Frömmigkeit; daher auch gewöhnlich die Letztern den Erſtern Unglauben, dieſe jenen wieder Unwiſſenſchaftlichkeit vorwerfen. Solche Vorwürfe beruhen aber beiderſeits auf einer unwürdigen Folgerungsſucht, und treffen meiſt nur bei den Uebertreibungen zu*). Vor den Extremen aber allein ſoll der Anfänger gewarnt werden, nämlich einerſeits vor jener Verdumpfung und Beſchränkung des Geiſtes, die in gänzlicher Befangenheit des Buchſtabens zum craſſeſten Anthropopathismus und ſomit zum hirnloſen Aberglauben (Köhlerglauben) hinführt, andererſeits vor jener bloß verneinenden, aushöhlenden, alles Lebens, alles Schwunges und aller Wärme ermangelnden Aufklärerei, die in ihrer eingebildeten Weisheit vom herzloſen Unglauben nicht mehr weit entfernt iſt. Zwiſchen dieſen beiden Aeußerſten iſt Raum genug für die geiſtige Eigenthümlichkeit vorhanden, deren freie Entwickelung von jedem gewünſcht werden muß, der nur im Zuſammenwirken aller Kräfte die Löſung der unendlichen Aufgabe der Wiſſenſchaft für möglich hält. Mit Achtung vor jeder Ueberzeugung werde das eine wie das andere Syſtem vor den Blicken des Lehrlings enthüllt, und lieber gehe man in der Würdigung des Gegners zu weit, als daß man durch barſches Abſprechen auf die eine oder andere Weiſe den Dünkel im jüngern Geſchlechte nähre; ein Frevel, der ſich ſchwer rächt! Die ächte Wiſſenſchaftlichkeit fordert jedenfalls ein mit dem höchſten Grade von Selbſtverläugnung unternommenes

*) „So lange die Rationaliſten nicht unvernünftiger Weiſe die Su„pernaturaliſten für unvernünftig erklären, und die Supernaturaliſten „nicht unchriſtlicher Weiſe die Rationaliſten als Unchriſten behandeln, hat „der Streit weder eine religiöſe, noch eine kirchliche, noch eine politiſche „Bedeutung.“ Danz Encykl. S. 103—105.

Eingehen in fremde Ansichten, geduldiges Verweilen bei denselben, partheiloses Abwägen der Gründe, und ein behutsames Urtheil. Betrachten wir nun mit solcher Gesinnung das System des Supranaturalismus und die Darstellungen seiner verschiedenen Verfechter, so werden wir, falls wir auch den rationalistischen Maßstab mitbringen sollten, wohl davor behütet werden, hier bloße Beschränktheit, Geistesschwäche, Verfinsterung zu erblicken; sowie wir umgekehrt, bei Beurtheilung der rationalistischen Lehrgebäude, auch vom supranaturalistischen Standpuncte aus in keinerlei Verketzerung und Verdächtigung einstimmen werden. Gleichwie schon Lessing irgendwo über das orthodoxe Kirchensystem gesagt hat, „daß es keineswegs ein bloßes Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen sei;" so wird sich auch kein Billiger anmaßen, die Namen der neuern, mit nüchterner Besonnenheit kämpfenden Vertheidiger des Supranaturalismus, die ehrwürdigen Namen eines Storr, Reinhard, Knapp, Heß, J. G. Müller, Flatt, Schwarz, Steudel aus der Reihe der wissenschaftlichen Heroen zu streichen, eben so wenig, als er die tiefern und nicht selten aus einer geistreichen Lebens- und Geschichtsbeobachtung geschöpften Beweisgründe eines Hamann, Claudius, Lavater, Feßler, Schubert, Steffens, Heinroth, Tholuck mit dem hochfahrenden Anathem des „theologischen Unsinnes" brandmarken wird. Mit demselben Rechte müßte er dann das Meiste von dem, was wir von Augustin, Thomas a Kempis, Calvin, Luther, Spener, Pascal, Fenelon, ja selbst nicht weniger von dem, was wir von Herder, Klopstock, A. Haller und Lessing besitzen, und wessen wir uns doch Alle rühmen, in die Lethe des absichtlichen Ignorirens versenken wollen. Von der andern Seite aber wird auch kein wohldenkender, von dem Geiste christlicher Milde durchdrungener Supranaturalist das Andenken der Männer antasten wollen, die in der Zeit des philosophischen Erwachens dem in todte Formen versunkenen Kirchenglauben mit offener, heiterer Stirn, aber auch mit kindlich frommer Ahnung des Bessern, das daraus erblühen sollte, freimüthig entgegentraten, eines Semler, Garve, Zollikofer, Jerusalem, Spalding, Teller, Resewitz u. s. w., deren Leben man nur zu betrachten, deren Schriften und

Briefwechsel man nur zu lesen braucht, um sich davon zu überzeugen, wie heilig, wenigstens den Meisten unter ihnen, Religion und Christenthum waren, und wie keine zerstörende, sondern erhaltende Tendenz ihre kühnen Schritte leitete *). Müßte er doch auch aus den ältern, von der Kirche hochgeachteten Werken eines Justin, Clemens, Origenes, selbst eines Athanasius, Chrysostomus und Augustin, aus denen eines Zwingli und Melanchthon, eines Grotius und Sam. Werenfels so manches verwischen, was, beim Lichte besehen, die Spuren des Rationalismus an sich trägt! Zu geschweigen der gesegneten, praktischen Wirksamkeit, deren sich auch unter den rationalistischen Theologen im Predigt- und Schulfache Manche zu erfreuen gehabt! Ja, die Sache ins Große genommen, darf nicht vergessen werden, was auch von Nichttheo-

*) Man vergesse doch nie, daß der Rationalismus dieser Männer sich grade im strengsten Gegensatze gegen den aus England und Frankreich herübergekommenen und auch in Deutschland sich verbreitenden Deismus und Naturalismus entwickelte, und man wird aufhören, diese letztern mit dem Rationalismus in einen Topf zu werfen. Eben weil die Deisten bei ihren Angriffen auf das positive Christenthum sich an das zuerst wagten, was sich am leichtesten angreifen ließ, was aber der Rationalismus von seinem Standpuncte aus für das Unwesentliche hält, glaubten die wohlmeinenden Vertheidiger um so sicherer das Wesentliche zu retten, wenn sie das Unwesentliche preisgaben. Daß sie sich nun in Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen getäuscht haben können, und daß beim Loslösen der Schale bisweilen auch etwas vom Kerne mitging, soll nicht geläugnet werden. Aber ein Fehler der Einsicht ist noch kein Fehler des Herzens. Wie erglühet im frommen Eifer ein Jerusalem gegen Voltaire und Rousseau, und wie edel sticht der gewissenhafte Semler gegen den frivolen Wahrdt ab! Wie brüderlich vertrugen sich aber auch die damaligen Supranaturalisten mit den Bekennern des Rationalismus! Jacobi und Claudius, Hamann und Herder blieben Herzensfreunde auch bei der Verschiedenheit ihrer Ansichten; und wie verwandt im höhern geistigen Sinne fühlten sich der feurige Lavater und der nüchterne, klare, aber zartfühlende Spalding! O man höre doch auf, diese Zeit der Achtzigerjahre u. s. w. zu verlästern! Sie war eine schöne Zeit. Man sprach weniger von Gemüth, (wie Kähler richtig wo bemerkt,) aber man hatte Gemüth. „Und eben dieses Gemüth, diese treuherzige, unschuldige, „nichts Arges befahrende, freudige Neigung zu allem, was Geist und „Herz zu entwickeln, zu befreien, zu veredeln schien, eröffnete jenen Kampf „um Licht, welchen die Genannten und so viele Andere geführt haben." —

logen, aber unter überwiegend rationalistischem Einflusse, für die Bildung der verschiedensten Volksclassen seit den letzten Jahrhunderten und Jahrzehenden gethan worden; wobei dann zu bedenken, ob wirklich dem ächten Christenthume damit gedient wäre, wenn das, was Thomasius, Spinoza, Leibnitz, Kant, Jacobi, Fichte, Fries u. A. auf dem Wege der Speculation, was Rousseau, Basedow, Salzmann, Campe, Pestalozzi auf dem der Erziehung, was Sterne, Swift, Lichtenberg, Engel, Wieland, Hippel, Schiller, Göthe, Jean Paul, Tieck, Hebel auf dem der Dichtung und des tiefern Humors, ja selbst, was manche geschätzte Erbauungsbücher auf dem Wege der Andacht für die Bildung des ganzen neuern Europa angebahnt und ins Leben geführt haben, mit Einem Streiche wieder vertilgt, und in die Zeiten der Concordienformel u. s. w. zurückgeführt werden könnte! Das mögen doch die Reactionsmänner zwei für einmal bedenken. Sie mögen bedenken, daß, wenn z. B. die Naturwissenschaften immer unter der Censur einer supranaturalistischen Theologie geblieben wären, wir manche nützliche Entdeckungen entbehren müßten, welche sie jetzt selber gern zur Verbreitung des Christenthums und zur Beförderung der neuern Bildung und Gesittung benutzen! Sie mögen bedenken, daß die Grundsätze der Gewissensfreiheit, die wenigstens ein Theil von ihnen für die Partheien in Anspruch nimmt, von denen sie die Forterhaltung ihrer Grundsätze hoffen, selbst unter dem Einflusse der ihnen verhaßten freiern Denkweise entstanden sind, und wenn sie dann mit Recht erwiedern, daß sie darum nicht alles gut heißen, was jene Zeit gebracht, so mögen sie doch des billigen Sprüchleins gedenken hanc veniam etc.! Ja, Supranaturalismus und Rationalismus, sie haben beide schon zu tief in die Volksbildung, namentlich in die deutsche, eingegriffen, und die in die Masse verarbeiteten Stoffe gähren, den Meisten unbewußt, in und neben einander. Man lasse sie ausgähren, und traue doch einiges wenigstens auf die gute Natur des für die verschiedensten Eindrücke empfänglichen Menschengemüthes und des gesunden Menschenverstandes, die sich in dem bunten Allerlei der Meinungen oft mit bewundernswürdigem Takte zurechtfinden, und den Honig aus den Blumen zu ziehen

wiſſen, indeß die Hirten durch unzeitiges Geſchrei die Heerden oft mehr irre machen, als förderlich leiten *).

Auch der Theologie ſtudirende Jüngling ſoll ſich dieſe Unbefangenheit nicht verderben laſſen. Beſonders hüte man ſich wohl, denen, die in einer Periode vielſeitiger Entwickelung und deßhalb oft während eines innern Kampfes in die Theologie eintreten, den Beruf zu derſelben durch unzeitig beigebrachte Gewiſſensſcrupel verleiden zu wollen! Freilich ein gut berechnetes Mittel, die beſten Köpfe und zarteſten Gemüther von der Theologie abzuwenden! Aber laſſe dich nicht irre machen, jugendlicher Streiter! Lebt in dir nur der Sinn nach oben, und haſt du erkannt, daß nur die Wahrheit es ſei, die dich frei macht, ſo fahre fort nach ihr zu ringen; der Preis wird nie zu theuer erkauft, er muß dir werden! Nur der Mangel an religiöſem Sinne, die Erbärmlichkeit eines ungeiſtlichen, untheologiſchen, mehr dem Brote oder dem eitlen Tande der Welt, als dem Worte Gottes nachgehenden Treibens iſt der Tod aller Theologie, und oft am leichteſten die Beute eines ſchon fertig gemachten Syſtems. Einer ſolchen knechtiſchen Miethlingsſeele, trage ſie nun einen rationaliſtiſchen oder ſupranaturaliſtiſchen Zunamen, iſt allerdings um ihres und Anderer Heil willen zu rathen, in Zeiten von der Gottesgelahrtheit abzuſtehen, damit ſie in ihrer Lauheit nicht endlich ausgeſpieen werde; denn weder im Supranaturalismus, noch im Rationalismus liegt das Arge, ſondern in „dem Mangel ſittlich-ernſter, frommer Geſinnung oder religiöſen Charakters" **). Wo aber dieſer religiöſe Charakter vorhanden iſt, da wird er auch gewiß unter dem Einfluſſe eines geſunden theologiſchen Studiums noch beſtimmter ein chriſtlicher werden. Geſetzt, es werde Chriſtus, auch nur in ſeiner

*) Die ſchöne Unbefangenheit, womit ſo manches chriſtliche, namentlich weibliche Gemüth einen Thomas a Kempis neben den Stunden der Andacht und ein Gellertſches Lied neben Paul Gerhard auf der einen, und Witſchel auf der andern Seite zu genießen weiß, wie oft iſt ſie durch zelotiſches Gepolter eines unberufenen Gewiſſensrathes geſtört, und „die Milch der frommen Denkart" in „gährendes Drachengift" des Fanatismus verwandelt worden!

**) Kähler im unten anzuführenden Werke. S. 328.

Menſchlichkeit, rein menſchlich und lebendig erfaßt, ſo wird auch bald im Herzen der Glaube an ſein Göttliches Wurzel faſſen, wenn gleich noch der Verſtand nach einem befriedigenden Ausdrucke ringt, womit er ein nie zu Begreifendes doch würdig bezeichne und jedem ſich anhängenden Mißverſtande der Sinnlichkeit begegne*). Sein die Seele auf ewig feſſelndes Bild werde nur immer hingeſtellt, recht in die Mitte der theologiſchen Schule; ſein eigenthümliches Geiſtesleben durchdringe und belebe die Todtengebeine der Syſteme; ſein friſcher Hauch durchſtröme mehr und mehr die ſtarre Maſſe des Buchſtabens, und wandle das factiſch von außen Gegebene in ein ſich von innen heraus immer wieder neu Geſtaltendes und Erzeugendes. Auch hier ſei es nicht ſowohl der Begriff, den wir von dem Erlöſer, als das Herz, das wir zu ihm faſſen, was das Entſcheidende und Bewegende macht. Sein Evangelium ſei uns nicht Buchſtabe, ſondern Geiſt und Leben, Kraft Gottes zur Seligkeit (Röm. I, 16.). Dann mag immer jeder ſeinen Weg gehen, damit ſich getröſtend, daß „Jeſum lieben „der wahre Supranaturalismus, Jeſum begreifen der wahre „Rationalismus, Jeſum in ſich darſtellen der wahre Myſticismus, und dieſe drei vereint das wahre Chriſtenthum „ſeien“ **).

---

*) Auch auf die Gefahr hin, einſtweilen die Durchdringung des Idealen und des Geſchichtlichen noch nicht ganz bei ſich vollziehen zu können, gehe man nur beherzt weiter, und lebe ſich eben ſo begeiſtert in das Ideal, („für das man ſich allein ſchon könnte todtſchlagen laſſen,“) als gründlich in die geſchichtliche Wirklichkeit hinein. Der Zwieſpalt wird mit wachſender Erkenntniß ſchwinden. Manches, was der Jüngling als Ideal begrüßte, offenbart ſich dem Manne in ſeiner tiefern Realität. Beſſer dieſe Art von Idealismus, als jene Proſa der äußerſten Gemeinheit und Verſunkenheit, die nur aus reiner Verzweiflung zu einem Handgreiflichen ihre Zuflucht nimmt und den betaſtbaren Holzſchnitt anthropomorphiſcher Mönchskunſt dem herrlichſten Raphael vorzieht. Solche vor lauter Unglauben und Faulheit der Geſinnung gläubig gewordenen Supranaturaliſten möchte man wohl mit Jean Paul den Pferden vergleichen, die erſt, nachdem ihnen der Nerv durchſchnitten worden, den Schweif nach oben kehren.

**) Kähler S. 334.

Zur Litteratur des Streites zwischen Rationalisten und Supranaturalisten.

1. Zu Gunsten des Rationalismus:

Röhr, J. F., Briefe über den Rationalismus. Zur Berichtigung der schwankenden und zweideutigen Urtheile, die in den neuesten dogmatischen Consequenzstreitigkeiten über denselben gefällt worden sind. Aachen, 1813. 8.

Schultheß, J., und J. K. v. Orelli Rationalismus und Supranaturalismus, Kanon, Tradition und Scription. Zür., 1822. 8.

Böhme, Ch. F., die Sache des rationalen Supranaturalismus, geprüft und erklärt. Neust., 1823.

Clemen, C. F. W., die Rationalisten sind doch Christen. Altenb., 1829.

Paulus, H. E. G., berichtigende Resultate u. s. w. oder zeitgemäße Beleuchtung des Streites zwischen dem Eingebungsglauben und der urchristlichen Denkgläubigkeit. Wiesb., 1830. 8.

Verfochten wird ferner der Rationalismus in Röhr's Predigerbibliothek, in der Oppositionsschrift für Philosophie und Theologie (von Fries und Schröter), im Denkgläubigen, im Sophronizon, in Schultheß Annalen und zum Theil in der Darmst. allgem. Kirchenzeitung.

2. Zu Gunsten des Supranaturalismus:

Tittmann, J. A. H., über Supranaturalismus, Rationalismus und Atheismus. Lpz., 1816.

Harms Thesen Luthers, mit andern 95 Sätzen. Kiel, 1817. (die darauf bezüglichen Streitschriften s. Deegen's Jahrb. der Litt. II. S. 139. ff. u. III. S. 73. ff.)

„daß es mit der Vernunftreligion nichts ist." Kiel, 1819.

Böllich, Ch. F., Briefe über den Supernaturalismus, eine Gegenschrift zu den Briefen über den Rationalismus. Sondersh., 1821.

Sartorius, E., die Religion außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Marb., 1822.

die Unwissenschaftlichkeit und innere Verwandtschaft des Rationalismus und Romanismus. Heidelb., 1825. 8.

(Hering) die Akephalen unserer Zeit. Lpz., 1825.

Hahn, A., de Rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum naturalismo contineatur ratione. Lips., 1827.

Voigtländer, J. A., der Rationalismus nach seinen phil. Hauptformen und in seiner histor. Gestalt. Lpz., 1830. 8.

Steiger, W., Kritik des Rationalismus in Wegscheider's Dogmatik. Berlin, 1830.

Verfochten wird der strenge Supranaturalismus in dem homilet. liturg. Correspondenzblatte vom Pf. Brand in Roth, in der evang. Kirchenzeitung von

Hengstenberg in Berlin, der gemäßigte in Bengel's Archiv (fortgesetzt von Steudel und der Tüb. Fac.), in Heydenreich's und Hüffell's Zeitschrift, in Schwarz Jahrbüchern und zum Theil in der Darmst. allgem. Kirchenzeitung.

3. Vermittelnde Versuche:

de Wette Religion und Theologie. Berlin, 1817. 21. 8.

über den Verfall der protestantischen Kirche in Deutschland und die Mittel ihr wieder aufzuhelfen. (Reformationsalm. 1817. S. 296. ff.)

Kähler, L. A., Supranaturalismus und Rationalismus, in ihrem gemeinschaftlichen Ursprunge, ihrer Zwietracht und höhern Einheit. Lpz., 1818. 8.

Schott Briefe über Religion und christlichen Offenbarungsglauben. Worte des Friedens an streitende Partheien. Jena, 1826. 8.

de Wette Theodor oder des Zweiflers Weihe. Berlin, 1822. 28. Bd. II. 8. (des. I. S. 54. ff. 85. ff. 102. ff. 175. ff. 191. 202. ff. II. 189. ff.)

Bretschneider, K. G., (verschiedene) Sendschreiben und Gutachten. Lzg., 1830. (3.) Schleswig, 1830. Stettin, 1830.

Ullmann, C., theologisches Bedenken, aus Veranlassung des Angriffs der evang. Kirchenzeit. auf den Hallischen Rationalismus. Halle, 1830.

Theile Christus und die Vernunft. Lpz., 1830.

von Cölln und Schulz über theol. Lehrfreiheit auf den evangl. Universitäten. Breslau, 1830.

Nitzsch, C. L., über das Heil der Theologie durch Unterscheidung der Offenbarung und Religion als Mittel und Zweck. Wittenb., 1830.

Würdiges Organ der vermittelnden Ansicht sind die von Ullmann und Umbreit, unter Mitwirkung von Gieseler, Lücke und Nitzsch, herausgegebenen theol. Studien und Kritiken. (Hamb. bei Perthes.) Vergl. in ihnen vorzüglich Schleiermacher Sendschreiben an die Herren von Cölln und Schulz. Jahrg. 1831. Heft 1. und de Wette Gedanken über die Lehreinheit der evang. Kirche. Heft 2.

Geschichtlich: Stäudlin, C. F., Geschichte des Rationalismus und Supranaturalismus, vornehmlich in Beziehung auf das Christenthum. Göttingen, 1826.

b. Mysticismus.

§. 29.

Verwandt dem Streite zwischen Supranaturalismus und Rationalismus ist der zwischen dem Mysticismus und Antimysticismus; jedoch bezieht er sich mehr auf die Modalität des religiösen Lebens, als auf bestimmte Lehrsätze.

Obgleich ſich daher Myſticismus und Supranaturalismus nicht ſelten verbinden, ſo iſt doch nicht jeder Supranaturalismus auch Myſticismus. Vielmehr kann der letztere auch bisweilen mit dem Rationalismus im Widerſpruche gegen den Poſitivismus des erſtern zuſammenſtoßen.

Die eigentliche Quelle des lebendigen religiöſen Supranaturalismus iſt freilich der Myſticismus, oder, wenn man lieber will, die Myſtik; denn die Idee von Offenbarung ſelbſt, in ihrer Tiefe gefaßt, iſt weſentlich eine myſtiſche; (μυστήριον und ἀποκάλυψις ſind Begriffe, die ſich fordern und ergänzen.) Der geiſtreich gefaßte, lebendige Supranaturalismus, wie er auf dem unmittelbaren Boden des religiöſen Lebens entſteht (z. B. der Supranaturalismus der urchriſtlichen Zeit), läßt ſich daher ohne myſtiſchen Anſtrich gar nicht denken. Erſt der ſpätere Supranaturalismus der Schule wurde, wie oben gezeigt iſt, in dem Grade abſchließendes Syſtem, als er von der Unmittelbarkeit religiöſer Wahrnehmung und ſomit von der Myſtik ſich entfernte, und kann dann, beruhend auf einem mehr oder weniger willkürlich begrenzten und abgezogenen Begriffe von Offenbarung, ſogar als Gegner alles Myſtiſchen auftreten, weil dieſes, neue Offenbarungen zulaſſend und fordernd, dem Poſitivismus des für ein und allemal gegebenen Buchſtabens gefährlich werden kann. So finden wir denn auch unter den heutigen Supranaturaliſten zwei Claſſen, die ſich ſo gut entgegenſtehen, als Rationaliſten und Supranaturaliſten; nämlich die nüchternen, poſitiven, juriſtiſch verſtändigen Offenbarungstheologen der ältern, und die der Myſtik zugewandten der neuern Schule. Aber eben ſo wenig als der Supranaturalismus den Myſticismus nothwendig mit ſich führt, eben ſo wenig ſchließt der Rationalismus alle Myſtik aus. Beide haben vielmehr darin eine Verwandtſchaft zu einander, daß ſie dem poſitiven Satzungsweſen, dem Erſtarrungs- und Verknöcherungsprincip den Krieg ankündigen, und gern ein bewegtes, geiſtiges Leben in der Kirche ſehen. Der einſeitige Verſtandesrationalismus, der vorzüglich im Verneinen beſteht, iſt freilich kein Freund der Myſtik, und macht oft wieder mit dem

positiven Supranaturalisten gemeinsame Sache gegen das sich regende Leben freier Eigenthümlichkeit von anderer Seite her. Nicht so der tiefere, speculative Rationalismus, welcher in der über dem Verstande erhabenen Vernunft eben so wie im Gefühle etwas Unmittelbares, über die Begreiflichkeit Hinausgehendes anerkennt. Er ist es vielmehr, der, verbunden mit der rechten Herzensmystik, am ehesten zu einer Ausgleichung des Rationalismus und Supranaturalismus hinführen dürfte. Allein, um nicht mißverstanden zu werden, müssen wir die wahre Mystik von dem falschen Mysticismus genauer unterscheiden.

§. 30.

In wiefern jede Religion auf ein Letztes, schlechthin innerlich Gegebenes, Unbegreifliches zurückgeht, berührt sie das Geheimniß des Lebens, und wird in sofern Mystik. Als verkehrte Richtung derselben ist aber eine doppelte Gestalt des Mysticismus zu verwerfen: nämlich sowohl die, welche in reiner Passivität bei dem Gefühle des Ueberschwänglichen verharrt, ohne der verständigen, wissenschaftlichen Betrachtung religiöser Wahrheiten auch ihre Rechte einzuräumen, als auch die, welche, die Gebiete des Glaubens und des Wissens, der subjectiven Ahnung und der objectiven Erkenntniß vermengend, vermöge einer vermeintlich ihr zu Theil gewordenen höhern Erleuchtung auch da noch zu erkennen glaubt, wo das Gebiet der menschlichen Erkenntniß ein Ende hat. Die erstere Abart wird in ihrem Extreme contemplativer Quietismus, die letztere phantastischer Theosophismus.

Ueber nichts scheinen Philosophen und Theologen verschiedener zu denken, als über Mystik, Mysticismus u. s. w., und noch weniger als bei Rationalismus und Supranaturalismus ist hier der Sprachgebrauch fixirt. Sehr vieles wird heut zu

Tage Mystik genannt, was den Namen nicht verdient. Eine mattherzige, geistlose Orthodoxie, verbunden mit dem Hange zu kirchlicher Absonderung, wie sie in denen zur Erscheinung kommt, die alles gern auf den alten Fuß zurückbrächten, ist weder Mystik noch Mysticismus, obwohl sie mitunter davon die Farbe entlehnt. Auch in seiner Entartung hat der Mysticismus etwas wenigstens Originelles, Großartiges. Der Mystiker wird leicht dazu kommen, eine Secte zu stiften; aber nicht leicht wird er sich an eine schon bestehende anschließen, am wenigsten an eine solche, worin der Geist des Stifters schon verraucht ist. Wir wollen aber die Erscheinung näher kennen lernen. Obgleich neuere Schriftsteller über diesen Gegenstand (z. B. Fritzsche) von der Etymologie des Wortes (*μύω*, *μύστης*, *μυστήριον*, *μυστικός* u. s. w.) freiwillig abgegangen sind, so scheint doch das Beste und Sicherste, eben auf diese Grundbedeutung des Wortes zurückzugehen. Daß die Mystik sowohl als der Mysticismus es mit Geheimnissen zu thun haben, ist die allgemeine Vorstellung, von der man ausgehen muß. Damit ist aber weder Lob noch Tadel ausgesprochen. Jede Religion hat ihre Geheimnisse, ja sie selbst ist das Geheimniß der Gottseligkeit, und in diesem Sinne muß jeder Religiöse, der über das Gebiet der gemeinen Verständigkeit hinaus eine stille Heimath des innern Lebens, des Glaubens, der Ahnung u. s. w. in sich begrüßt, es sich gefallen lassen, als Mystiker bezeichnet zu werden. Namentlich ist die oben vertheidigte Gefühlstheorie in ihrem Wesen nichts anderes als Mystik; denn sie geht bis in die innersten geheimen Tiefen der Gemüthswelt zurück. Allein so wie wir uns dort gegen falsche Folgerungen verwahrt haben, so müssen wir uns hier vor Mißverstand verwahren. Wir unterscheiden, wenn wir genauer reden wollen, zwischen Mystik und Mysticismus, und bezeichnen mit dem letztern Worte die Ausartung der wahren Mystik *). Diese Ausartung ist

*) Anders wollen freilich Andere. Einige, und zwar die Meisten der neuern Gegner des Mysticismus, legen beiden Begriffen eine schlimme, Andere, und zwar die Freunde desselben, beiden eine gute Bedeutung unter. Zu den letztern gehört Feßler: „Fanatismus sollten die Verirrungen des Geistes genannt werden, welche die Weisen und Klugen der

aber selbst eine verschiedene, in zwei divergirende Richtungen auslaufende. Wir müssen nämlich den einseitigen, passiven Gefühlsmysticismus wohl unterscheiden von dem speculativen Mysticismus eines von der Phantasie irre geleiteten Verstandes. Diejenigen, welche die Religion irriger Weise so weit zur bloßen Sache des Gefühls machen, daß sie alles Nachdenken über dieselbe, alle Reflexion für Schaden achten, einzig und allein bei der Contemplation verweilend, gehören zur erstern Classe. Ein sich Versenken in die innersten Tiefen der Seele, ein Aufgehenwollen in der himmlischen Liebe, eine heftige Sehnsucht nach dem Verschwimmen und Verschweben im Unendlichen, ein überspanntes Streben nach persönlicher Vereinigung mit Gott bilden das Charakteristische dieses leidenden Mysticismus, den wir im letzten Stadium seiner krankhaften Ausartung füglich als Quietismus bezeichnen können. Diese Art von Mystik hat sich besonders in dem beschaulichen Oriente ausgebildet (die Gymnosophisten, Passalorhynchiten u. s. w.), aber auch, wiewohl mit mehr Innigkeit, in der jansenistischen Kirche wiederholt. Fenelon auf der Höhe sich haltend streifte daran, die Guyon versank darin. Die Dogmatik dieser Mystiker ist so gut als gar keine. Sie wollen ja keine Begriffe, weil diese schon nicht mehr das Reine, Göttliche ungetrübt wieder zu geben vermögen, daher auch nach ihnen das beste Gebet das ist, was keine Gedanken enthält. Es läßt sich nun gar nicht läugnen, daß dieser Scheu vor allem Reflectirten in der Religion eine tiefere, wenn gleich einseitige, Auffassung ihres Wesens zum Grunde liege. Dieser Mysticismus theilt mit der wahren Herzensmystik die Innerlichkeit des religiösen Lebens; aber er fehlt darin, daß er diese Innerlichkeit auf keine Weise und unter keiner Bedingung äußerlich machen will; ein sich selbst verzehrendes Feuer!

„Welt Mystik nennen. Den Kindern Gottes ist die Mystik die eigent-
„liche und wesentliche Form aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge, und
„der Mysticismus, nach dem sie streben, nichts Geringeres als die
„Fertigkeit, in allen Erscheinungen der sinnlichen und übersinnlichen Welt
„die Einheit des Denkens und des Seins, das Unbedingte, Ewige und
„Göttliche anzuschauen.“ (Bonaventura's mystische Nächte S. 12.)

Ganz anders die zweite Classe von Mystikern, welche im Gegentheile erkennen wollen und zu erkennen meinen. Sie begnügen sich nicht, wie die erstern, sich mit aller Kraft eines erregten Gefühlsvermögens in das Geheimniß zu versenken; sondern sie wollen es auch ergründen. Statt nun aber, bei ihrem Triebe nach religiöser Erkenntniß, den natürlichen, kritisch-anthropologischen Weg einzuschlagen, und sich vor allem zu fragen: was kannst du erkennen, und auf welche Weise kannst du es? statt sich an Erfahrung und Vernunft und den Gang der geschichtlichen Entwickelung zu halten, werfen sie sich, entweder mit einem kühnen Selbstvertrauen oder mit dem Vertrauen auf eine übernatürliche Erleuchtung, (wobei freilich die Einen es redlicher meinen mögen, als die Andern,) einer hypertranscendentalen Speculation in die Arme, und setzen sich auf den Flügeln ihrer Begeisterung über alle Schwierigkeiten hinweg, die dem nüchternen Denker aufstoßen. Je nach dem Grade der Bildung kann auch dieser Mysticismus wieder in dem Einen eine andere Gestalt annehmen, als in dem Andern. Bei Einigen (den neuern Naturphilosophen) schließt er sich kunstgerechter an die Schule und ihre wissenschaftlichen Ausdrücke an, bei den Andern (den mystischen Autodidakten) schafft er sich eine eigene wunderliche Sprache, wozu ihm die mißverstandenen Bilder der heiligen Schrift, namentlich der prophetischen Bücher und der Apokalypse, verhelfen müssen. Bald erscheint er als jugendlicher Dichterschwung, bald als greisenhaftes, dumpfes Brüten. Auch ist sein eigentliches Verhältniß zur Religion und zum Christenthume ein sehr verschiedenes. Während das Interesse der Gefühlsmystik ein unmittelbar religiöses ist, so ist dagegen das Interesse der Kopf- oder Gedankenmystik ein wissenschaftliches; weßhalb diese Art auch gar nicht ausschließlich auf dem theologischen Gebiete, sondern hauptsächlich auf dem Gebiete der Naturwissenschaften zur Erscheinung kommt (Astrologie, Alchymie, Magnetismus u. s. w.); und wenn der Mysticismus ersterer Art eine gewisse Innigkeit des religiösen Gefühls voraussetzt, und deßhalb auch in seiner Einseitigkeit durch reine Demuth und aufopfernde Liebe groß ist, so kann dagegen der speculative Mysticismus, wo er, getrennt vom religiösen Gefühle, reine Sache des Wis-

sens und Grübelns geworden, sogar einen antireligiösen, hochmüthig frevelnden Charakter annehmen (eritis sicut deus u. s. w.); während er dann freilich auch wieder, besser geartet, zur harmlosen Träumerei und heitern Lebensdichtung werden kann *). Diese Art von speculativem Mysticismus, welche gleichsam die Offenbarung in der Kirche fortzusetzen oder wenigstens in einer lebendigern Beziehung zum Geiste zu erhalten strebt, als es von der Mehrzahl gut geheißen wird, hat sich in der Kirche unter verschiedenen Formen gezeigt. Der Gnosticismus gehört ihr zum Theil an, und der Hang zu Allegorieen hängt damit zusammen. Die Mystiker des Mittelalters, welche den heilsamen Gegensatz gegen die Scholastiker bildeten, waren theils ächte Herzensmystiker, d. h. praktisch fromme, lebendige, wenn gleich einseitig durchgebildete Christen, theils verbanden sie sich wieder auf eigenthümliche Weise mit dem Scholasticismus und geriethen eben dadurch am ehesten in die bezeichnete Verirrung. Am deutlichsten aber kam der zuletzt geschilderte Mysticismus in J. Böhme, Weigel, Swedenborg, Jung Stilling zur Erscheinung. Auf die religiöse Erkenntniß bezogen, kann er am schicklichsten, zur Unterscheidung von einer gesunden Theologie, als Theosophie, im Allgemeinen aber als Phantasterei bezeichnet werden, womit eben all jenes kühne, nicht selten geistreiche, aber bodenlose Herumvagiren im Gebiete höherer Erkenntniß bezeichnet werden muß.

Aus dem Bisherigen ergibt sich nun aber von selbst, in wie weit jene Warnungen vor dem Mysticismus Grund haben, mit denen man den Jüngling an der Schwelle der theologischen Hörsäle empfangen zu müssen glaubt. Es wird nämlich bald klar werden, daß hier nicht nur allopathisch,

*) „Ich meines Theils wünschte herzlich (sagt Semler in Beziehung „auf die letztere), daß diese moralische, so gute, so unschuldige Neigung, „zu seiner Erbauung dergleichen Allegorieen und Moralisationen zu erschaffen (wie J. Böhme, Weigel ꝛc.) und gleichsam physikalische Gedichte zusammenzusetzen, unter unsern Zeitgenossen noch immer fortgebauert hätte“.... „Ich rechne solche sie und Andere moralisch vergnügende Ideen zu der Freiheit eines denkenden und frommen Christen, „die ihm Niemand nehmen kann, wodurch er auch weder sich noch Andern „schadet.“ (Lebensb. II. S. 110. 111.)

ſondern auch homöopathiſch gewirkt werden muß. Eine auf harmoniſche Durchdringung von Herz und Verſtand gegründete, eben ſo tiefe und lebendige, als klare und gründliche Behandlung der theologiſchen Wiſſenſchaft wird Geiſt und Gemüth vor allem falſchen Myſticismus, d. h. ſowohl vor einer krankhaften Gefühls- als einer phantaſtiſchen Verſtandesrichtung, beſſer bewahren, als ein noch ſo flunkerndes und geräuſchvolles Kämpfen mit Schattenbildern und Windmühlen, das bei entſchloſſenen, kernhaften Gemüthern oft nur die Luſt nach der verbotenen Speiſe hervorruft.

Spalding, J. J., über den Werth der Gefühle im Chriſtenthume. Lpz., 1764. 96.

Vater, J. S., über Myſticismus u. Proteſtantismus. Königsb., 1812.

Ewald, J. L., Briefe über die alte Myſtik und den neuen Myſticismus. Lpz., 1822.

Borger disp. de mysticismo. Hagae, 1820. A. d. L. von Stange, mit Vorrede von Gurlitt. Altona, 1826.

Stange, C., über Myſticismus. Hamb., 1824.

Spieker, J., über den Myſticismus, deſſen Begriff und Werth. Herborn, 1825. 27.

von Cölln, J. D., Beiträge zur Erläuterung und Berichtigung der Begriffe Pietismus, Myſticismus und Fanatismus. Halberſt., 1830.

Matthäi, G. Ch. R., der Myſticismus nach ſeinem Begriffe, Urſprunge und Unwerthe. Gött., 1832.

Fritzſche, C. F. A., Myſticismus und Pietismus. Zwei Vorleſ. Halle, 1832.

*Mad. de Staël de la mysticité (sur l'Allemagne. Ed. stér. Par., 1815. III. p. 290.) (worin das Weſen der ächten Myſtik ſehr gut entwickelt iſt).

Geſchichtlich: Tholuck Blüthenſammlung aus der morgenländiſchen Myſtik. Berlin, 1825.

Heinroth, A., Geſchichte und Kritik des Myſticismus aller bekannten Völker u. Zeiten. Lpz., 1830.

Als Organ des theologiſchen wie des naturhiſtoriſchen Myſticismus ſind zu betrachten: „Blätter für höhere Wahrheit" von Meyer (Berlin).

c. Fanatismus, Pietismus, Indifferentismus.

§. 31.

Mehr der praktiſchen Richtung des Theologen gehören die Begriffe des Fanatismus, Pietismus und Indifferentismus

an, deren Abgrenzung jedoch in der Wiſſenſchaft um ſo ſchwieriger iſt, je mehr der Sprachgebrauch in dieſer Hinſicht ſchwankt.

Fanatismus (oder ſprachlich richtiger: Fanaticismus von fanum, fanaticus) kann von jeder übertriebenen, inſonderheit mit unreinen ſittlichen Motiven vermiſchten Begeiſterung, welche namentlich die Form über die Sache ſtellt und um Worte zankt, gefaßt werden. Einige (wie Feßler in der oben angeführten Stelle) bezeichnen damit nur die Entartung des Myſticismus. Aber auch die herzloſe, von aller Myſtik entfernte Buchſtabenorthodoxie kann in ihrer Verketzerungsſucht und Verdammung anders Denkender zum Fanatismus werden, und ſogar der Rationalismus unter gewiſſen Bedingungen ſich dazu hinaufſchrauben. Der Myſtiker iſt in der Regel gutmüthiger, als der Fanatiker. Kaltes Herz und warmer Kopf (ſtatt des umgekehrten richtigern Verhältniſſes) ſind die charakteriſtiſchen Kennzeichen des Fanatikers *).

Pietismus iſt ein vielfachen Mißdeutungen unterworfener Ausdruck. Etymologiſch genommen, wäre der ein Pietiſt, der aus der Frömmigkeit gleichſam Beruf macht und ſie zur Schau trägt, der Frömmler, (nicht grade Heuchler;) gleichviel übrigens welche dogmatiſche Farbe dieſe Frömmigkeit trage. Nimmt man aber den Begriff nach ſeiner hiſtoriſchen Ausbildung, ſo iſt bekannt, daß die Anhänger der ehrwürdigen Männer

*) Gewöhnlich überſetzt man Fanatismus durch Schwärmerei, was aber, nach dem einmal angenommenen Sprachgebrauche, nicht ganz zutrifft. Dem kalt berechnenden Fanatismus thut man zu viel Ehre an, wenn man ihn bloße Schwärmerei nennt. Es gibt gutmüthige, wohlwollende Schwärmer, aber keine gutmüthigen Fanatiker. Der Schwärmer ließe ſich allenfalls für Andere kreuzigen, der Fanatiker errichtet Scheiterhaufen für ſie; daher bezeichnet Bretſchneider den Fanatismus nicht übel als den höchſten Grad, als den Paroxysmus der Schwärmerei. Uebrigens iſt die Schwärmerei nicht bloß im religiöſen Gebiete zu Hauſe. Es gibt eine moraliſche, politiſche, philanthropiſche, äſthetiſche, romantiſchverliebte Schwärmerei. Fanatismus iſt aber, wie das Wort ſagt, meiſt dem Kirchlichen, doch bisweilen auch dem Politiſchen und Wiſſenſchaftlichen, immer dem Ernſten zugewandt.

Spener und Franke mit dieſer Benennung belegt wurden, wo man denn das Gute und Löbliche der in dieſer Schule ſich ausſprechenden Geiſtesrichtung mit ihren Fehlern und Uebertreibungen in eins zuſammenwarf. In Beziehung auf die letztern möchten dann die Pietiſten heißen, welche einem falſch verſtandenen Intereſſe der Frömmigkeit die Schärfe der Gedanken und die Freiheit der Wiſſenſchaft aufopfern zu müſſen glauben, ſo daß in der That ein engherziger Supranaturalismus an dieſer Art von Frömmigkeit eine Stütze findet. In einigen Gegenden heißen aber auch die Anhänger der Brüdergemeinde Pietiſten, in andern die Mitglieder von Conventikeln überhaupt. Dogmatiſch hat ſich der ſogenannte Pietismus durch Ueberſchätzung und einſeitige Geltendmachung gewiſſer Lehrſätze, namentlich der auguſtiniſchen und anſelmiſchen*), ausgeprägt; ſowie moraliſch durch eine gewiſſe Aengſtlichkeit vor allem freiern Treiben in den Gebieten der Kunſt, der Wiſſenſchaft und des geſelligen Lebens. Mißverſtandene Auffaſſung von der erſten Einfachheit des apoſtoliſchen Zeitalters und unrichtiges Entgegenſetzen von „Geiſtlichem“ und „Weltlichem“ führt darauf hin. In ſeinem Verhalten gegen Andere iſt übrigens der Pietiſt von dem Fanatiker verſchieden. Beide begegnen ſich zwar bisweilen in der Unduldſamkeit (Intoleranz). Jedoch gibt ſich dieſe bei dem Fanatiker auf eine active, bei dem Pietiſten auf eine paſſive Weiſe zu erkennen. Während der erſtere ſeine Ueberzeugungen Andern mit Gewalt aufdringen will, zieht ſich der letztere von anders Denkenden zurück, und bleibt bei dem innern Richten ſtehen. Separatismus verbindet ſich daher nicht ſelten mit dem Pietismus; während das „compelle intrare“ oder auch das „ſtoße ſie hinaus!“ der Wahlſpruch der Fanatiker iſt **); daher auch der Fanatismus in der römiſchen Kirche am vollendetſten auftritt, obwohl er zu Zeiten auch in der proteſtantiſchen ſeinen Spuk treibt.

*) „Pietismus, ſagt v. Cölln a. O., iſt diejenige falſche „Richtung der Frömmigkeit, welche ſich aus einer einſeitigen Erregung „des religiöſen Gefühls durch die chriſtlichen Lehrſätze von der Sünde und „der Gnade bildet.“

**) Mancher ſchlaue Fanatiker ſteckt ſich freilich hinter den Pietiſten, um ſeinen Zweck deſto ſicherer zu erreichen.

Dem Pietismus und Fanatismus gegenüber steht als anderes Extrem der Indifferentismus (Latitudinarismus). Indifferentist heißt in der Theologie der, welcher die Duldung anders Denkender (die Toleranz) so weit treibt, daß ihm der Unterschied der religiösen Ansichten und Richtungen alle Bedeutung verliert, was nothwendig eine Gleichgültigkeit gegen das religiöse Leben und seine Erscheinungen voraussetzt. Die wahre Toleranz ist in einer über den Gegensätzen stehenden, dem Siege der Wahrheit gläubig vertrauenden, edeln Geistesfreiheit und Geistesstärke gegründet; die falsche Toleranz dagegen ist ein Kind des Unglaubens, der geistigen Schlaffheit und sittlichen Stumpfheit.

Man sieht übrigens bald ein, wie schwer es ist, bei einem eigenthümlichen, selbstständigen Lebensgange in der Theologie dem Scheine und Namen der einen oder andern von den genannten Richtungen auszuweichen, eben so schwer als es dem Beurtheiler wird, wenn er nicht ungerecht sein will, jedem seinen Platz und seine Nummer anzuweisen. Lasse man sich das aber auch nicht anfechten! Auch auf die Gefahr Mystiker und Pietist zu heißen, treibe man das Werk Gottes mit frommer Erhebung des Gemüthes, mit Gebet und heiliger Salbung des Geistes; und auf die Gefahr hin, Indifferentist gescholten zu werden, behalte man einen offenen Sinn für die verschiedenen Geistesrichtungen im Leben und der Kirche, die Gott wohl nicht umsonst neben und durch einander hat wirken lassen wollen, und mache sich frei von jeder engherzigen Partheilichkeit! Das Leben läßt sich einmal nicht in die Fachwerke unserer Systeme einfangen, und auch die Schule soll hierin nicht mehr thun wollen, als ihres Bereiches ist. Wir verlassen daher gern ein an willkürlichen Wendungen und Drehungen des Sprachgebrauches allzu sehr leidendes und den Eingebungen der Leidenschaft allzu dienstbares Gebiet, um uns nach einem kurzen geschichtlichen Ueberblicke der heiligen Wissenschaft selbst, der **sacrosancta theologia**, welche in siegreicher Glorie der nie zu vernichtenden Wahrheit über all diesen Kämpfen stehen soll, in ihren innern Verzweigungen zu nähern.

S. die oben unter Mysticismus angeführten Werke.

Anhang zum erſten Theil der Encyklopädie.

Geſchichte und Litteratur der theologiſchen Encyklopädie.

Die Encyklopädie einer Wiſſenſchaft überhaupt kann erſt dann entſtehen, wenn ſich dieſe bereits zu einem κύκλος abgerundet hat. So konnte es alſo auch erſt eine theologiſche Encyklopädie geben, und ein Bedürfniß nach ihr entſtehen, als ſich die Theologie ſelbſt ſchon zu einem mehrere Fächer und Zweige in ſich faſſenden Ganzen geſtaltet hatte. Indeſſen zeigten ſich die Anfänge zu ihr ſchon ziemlich früh in der Kirche, nur nicht für ſich beſtehend, ſondern gebunden an andere theologiſche Disciplinen. Am natürlichſten kam ſie bei der praktiſchen Theologie zum Vorſchein. Galt es den Geiſtlichen in ſein Amt einzuführen, ihm die Pflichten deſſelben vorzuhalten u. ſ. w., ſo mußte ihm auch geſagt werden, was ihm zu wiſſen und zu können noth thue. So gibt bereits Chryſoſtomus (περὶ ἱερωσύνης) Winke über das, was einem Diener Gottes nicht nur in religiös-ſittlicher, ſondern auch in wiſſenſchaftlicher Hinſicht gezieme, und ſagt viel Schönes über die vielfachen Gaben, die zur würdigen Führung des geiſtlichen Amtes nöthig ſind (im 5 und 6 Buche) *). Eben ſo gibt Auguſtin (de doctrina christiana B. 2.) eine Anleitung über die zur Schriftauslegung und Verwaltung des Predigtamtes nöthigen Kenntniſſe. Schon er verlangt Kenntniß der bibliſchen Grundſprachen, und empfiehlt die Benutzung der LXX und alten lateiniſchen Ueberſetzung (Itala). Außerdem will er auch Realien, d. h. Naturgeſchichte, Pflanzenkunde u. ſ. w., in den

*) Merkwürdig iſt die Stelle V, 5., wo er bereits den Unterſchied des Empirikers und des wiſſenſchaftlich gebildeten Predigers, und den verſchiedenen Grad der Anforderungen zeigt, die an beide geſtellt werden. Ὥστε τοῖς σοφωτέροις μᾶλλον, ἢ τοῖς ἀμαθεστέροις, μείζων ὁ πόνος. Οὐδὲ γὰρ ὑπὲρ τῶν αὐτῶν ἡ ζημία ἀμελοῦσι τούτοις κἀκείνοις, ἀλλὰ τοσοῦτον αὕτη πλείων, ὅσον καὶ τῆς κτήσεως ἑκατέρας τὸ μέσον. Κἀκείνοις μὲν οὐδ' ἂν ἐγκαλέσειέ τις, μηδὲν ἄξιον λόγου παρέχουσιν· οὗτοι δὲ εἰ μὴ μείζονα τῆς δόξης, ἧς ἅπαντες ἔχουσι περὶ αὐτῶν, ἀεὶ προφέροιεν, πολλὰ παρὰ πάντων ἕπεται τὰ ἐγκλήματα. (Tauchnitz. Ausg. S. 66.)

Studienkreis aufgenommen wissen. Die Schriften der Griechen und Römer soll man mit gehöriger Behutsamkeit benutzen, und auch die Dialektik sich aneignen. Von der Rhetorik aber und ihrer Anwendung auf die geistliche Beredsamkeit handelt er im 4 Buche, das als Versuch einer christlichen Homiletik betrachtet werden kann. — Das Buch des Ambrosius dagegen (de officiis ministrorum) ist mehr moralisch-erbaulicher, als wissenschaftlicher Natur.

Eine Art von allgemeiner (Real-) Encyklopädie, worin auch das Theologische seine Stelle findet, gab Isidorus von Hispalis (6 — 7 Jahrhundert) in seinem Werke: Originum sive Etymologiarum libri XX. Derselbe schrieb auch Anweisungen für Mönche und Geistliche, die aber (ähnlich wie bei Ambrosius) mehr praktischer, als wissenschaftlicher Art sind. Schon mehr wissenschaftliche, wiewohl noch immer sehr mäßige Anforderungen, hinter welchen indessen die Zeit noch mehr zurückblieb, finden sich in der Schrift des fuldaischen Abtes Rabanus Maurus (in der 1 Hälfte des 9 Jahrhunderts) de clericorum institutione, dem 3 Buche, in welchem auf Verständniß der Schrift, namentlich auch ihres geheimen Sinnes, gedrungen, daneben auch die Uebung in den freien Künsten und im Predigen gefordert wird, großentheils nach Augustin. Im spätern Mittelalter gaben Gerson (de reformatione theologiae)*) und Nic. von Clemange (de studio theologico)**) praktische Winke, das Studium der Theologie betreffend.

Wenn sich nun so einerseits die Encyklopädie an die praktische Theologie anschloß, so konnte sie sich von der andern Seite auch leicht mit der Einleitung in das Bibelstudium verbinden. Als nämlich dieses letztere zur Zeit der Reformation in seiner Selbstständigkeit, die ihm durch den Einfluß der Scholastik auf längere Zeit geraubt worden war, wieder her-

*) Opp. T. I., womit zu vergleichen Epp. duae ad Studentes Collegii Navarrae Parisiensis, quid et qualiter studere debeat novus theologiae auditor.

**) In Dacherii Spic. I. 473. sq. (Stäudlin Geschichte der theol. Wissenschaften I. S. 9—14.)

austrat, war hier der Ort gegeben, über die nunmehr der Zeit angemessene neue Bildungsweise der Theologen ein Wort mitzusprechen. Dieß geschah bei der Herausgabe des N. T. von Erasmus. Der zweiten Auflage von 1519. schickte er seine ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam voran, die er bald darauf etwas erweitert (Bas. 1522.) als selbstständiges Werkchen ans Licht treten ließ*), und die in der Folge neu herausgegeben und bearbeitet**) die Grundlage ähnlicher Leistungen bildete. Den Zweck des theologischen Studiums bestimmt Erasmus dahin, daß das, was mit frommem Sinne und unter Gebet gelesen und betrieben wird, in das eigene Leben übergehe und gleichsam in dasselbe hineingestaltet und verwandelt werde; also daß die christlich-sittliche Bildung in allen Dingen mit der wissenschaftlichen Schritt halte. Als die zu erlernenden Wissenschaften nennt er vorzüglich das Lateinische, Griechische und Hebräische, dessen Nothwendigkeit bereits Augustin eingesehen, obwohl er selber weniger darin bewandert gewesen. Nicht allein Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Musik, sondern auch Naturkunde, Kosmographie und Astronomie sind dem Theologen zur Schrifterklärung nützlich. Die Ueberschätzung aber des Aristoteles und der scholastischen Philosophie wird getadelt, wenn gleich solches als Vorübung nützlich sein möge. In Beziehung auf das dogmatische Studium wird angerathen, sich selber eine Sammlung von Stellen aus der Schrift und den Vätern anzulegen, und sie in ein gewisses Fachwerk zu bringen. Mit der Schrift soll der Theolog so vertraut sein, daß er sie auswendig kann. Nicht aber papageienmäßiges Lernen der Stellen führt dahin, sondern ein lebendiger Umgang mit dem Worte, und das tiefere Eindringen in dessen Geheimnisse. Ueber die Art des Studirens, über Benutzung der Commentare und anderer Bücher wird manches Gute und Verständige beigebracht. Unter den Vätern steht ihm Origenes am höchsten. Vor der fruchtlosen Disputirsucht wird

*) Siehe Bd V. der Sammlung seiner Werke. Basel, b. Froben. 1540.

**) Von Halbauer (1724), Semler (1782).

gewarnt; denn „der Syllogismus ist es nicht allein, sondern das Leben, was den Theologen bewährt."

So viel Schönes und Treffliches indessen hier gegeben wird, so wenig entspricht die Schrift des Erasmus den Anforderungen, die wir heut zu Tage an eine Encyklopädie stellen. Sie kann es auch nicht, da die Theologie selbst, deren Abriß sie gibt, eine erst aus dem Chaos sich neu gestaltende war. Es war daher auch natürlich, daß die Feder des geistreichen Mannes bei dieser Gelegenheit auch von Anderm überfloß, was wir nicht in einer Encyklopädie suchen, sondern was theils in die Geschichte des Kanons, theils in die Patristik, in das Leben Jesu, in die Exegese, Dogmatik und Sittenlehre gehört. Immerhin aber dürfte das Büchlein noch jetzt von jedem mit Nutzen gelesen werden.

Unter den Reformatoren selbst war es der gelehrte Melanchthon, der sich durch innere Neigung und äußere Stellung am ehesten berufen fühlen konnte, die Anhänger der neuen Schule in die rechte Bahn des Studiums hineinzuleiten. Seine **brevis ratio discendae theologiae** auf drei Folioseiten*) empfiehlt, dem protestantischen Geiste gemäß, vor allem Vertrautheit mit der Bibel. Den Brief an die Römer stellt Melanchthon mit fast einseitiger Vorliebe an die Spitze der exegetischen Studien. Durch ihn soll der Theolog in den übrigen paulinischen Lehrbegriff, und durch diesen erst wieder in die Lehre Jesu eingeführt werden. Das Evangelium Johannis soll den Cyclus beschließen, wie der Brief an die Römer ihn begonnen, damit die Lehre vom Glauben und der Rechtfertigung Anfang und Ende der christlich-biblischen Theologie bleibe. Erst nach dem N. T. ist das alte zu treiben, nachdem zuvor schon aus dem erstern die **loci communes** zusammengestellt sind, wonach dann der Inhalt des letztern zu beurtheilen. Auch Melanchthon empfiehlt neben dem Bibelstudium das der Väter, weist aber dem Origenes, dessen allegorische Auslegung er mißbilligt, eine weit tiefere Stelle an, als Erasmus, und erhebt dagegen mit einiger Vorliebe den

*) In Bd III. der Basler Ausgabe seiner Werke (1541.) p. 287—89.

Auguſtin. Nicht allein aber Studium, ſondern auch Uebung verlangt Melanchthon mit vollem Rechte, und macht die Ausbildung des Stils dem Religionslehrer zur Pflicht, wobei das Leſen der Claſſiker über alles empfohlen wird. Auch die Philoſophie ſoll man ja nicht hintenanſetzen, was Viele aus Unkenntniß derſelben thun, nur ſoll man Acht haben, daß weder die Weltweisheit mit der Lehre Chriſti, noch auch die bürgerliche Moral (politica) mit der chriſtlichen vermengt werde.

So wenig indeſſen ſolche Anleitungen der Form nach auf den Namen wiſſenſchaftlicher Encyklopädieen Anſpruch machen konnten, ſo ſehr verriethen ſich doch in ihnen die Spuren des neu erwachten wiſſenſchaftlichen Geiſtes, und trugen die Elemente einer den Bedürfniſſen deſſelben entſprechenden Encyklopädie in ſich. Die unmittelbar darauf folgende Zeit aber, ſtatt aus dieſen Elementen ein geiſtiges Gebäude zu erbauen, ließ es theils bei mechaniſcher Wiederholung und breiter Ausführung des ſchon Geſagten bewenden, theils wärmte ſie den frühern Scholaſticismus wieder auf.

Der Schüler Melanchthon's, David Chyträus zu Roſtock*), und ein Schüler und Hausgenoſſe Luther's, Hier. Weller**) ſchloſſen ſich mit ihren Anleitungen unmittelbar an ihre großen Lehrer an. Desgleichen ſchrieb im 16 Jahrhunderte Andreas Gerhard von Ypern (Hyperius), Prof. zu Marburg, ſeinen theologus seu de ratione studii theologici (librr. IV.)***). Hier zeigen ſich ſchon die Anfänge zur künftigen Facheintheilung, indem zuerſt von der exegetiſchen, dann von der ſyſtematiſchen und endlich von der

*) Orat. de stud. theol. recte inchoando 1557. und Regulae studiorum seu de ratione discendi in praecipuis artibus recte instituenda. Lips., 1795. (vgl. Schützii vita Dav. Chytraei. Hamb., 1720—28. Voll. III. lib. I. p. 171. sq.)

**) Consilium de theologiae studio recte constituendo. Norimb., 1565.

***) Bas., 1572. 82. Damit iſt nicht zu verwechſeln methodus theologiae u. ſ. w. Bas., 1567., was eine Dogmatik und keineswegs eine Methodologie iſt, wie der Titel erwarten ließe.

praktiſchen, in Verbindung mit der hiſtoriſchen, Theologie gehandelt wird, ohne daß jedoch die Fächer ſelbſt genauer geſchieden und benannt, oder gar in ihrem tiefern Verhältniſſe zu einander aufgefaßt und dargeſtellt wären. Die Maſſe des Stoffes gewinnt hier bereits die Oberhand, indem die ganze bibliſche und kirchliche Dogmatik in dem Werkchen abgehandelt wird, und eben ſo auch anderes darin vorkommt, was eher in die Kritik und Hermeneutik gehört *).

In der reformirten Kirche zeichnet ſich die Schule von Saumür durch Milde des Geiſtes und Unbefangenheit des theologiſchen Urtheils aus. Aus ihr gingen die Diſſertationen von Stephan Gaußin hervor**), aus denen ein friſcher, jugendlicher Sinn, verbunden mit männlicher, durch das Salz eines körnigen Witzes geſchärfter Energie, uns hie und da entgegenleuchtet, neben welchen Gaben des Geiſtes ſich die kindliche Frömmigkeit des Herzens um ſo wohlthuender herausheben. Manches dürfte noch heut zu Tage ſeine volle Anwendung finden.

Ein verwandter Geiſt iſt der des Baſelſchen Theologen, Sam. Werenfels, welcher zwar keine eigentliche Encyklopädie geſchrieben, in deſſen Opuskeln***) ſich aber manches findet, was den jungen Theologen auf die rechte Bahn leitet. Dahin gehört namentlich die 16 Diſſertation: de scopo doctoris theologi, die nicht nur dem künftigen Lehrer der theo-

*) Aus der lutheriſchen Kirche des 16 und 17 Jahrhunderts ſind noch zu nennen: J. Andreae Oratt. de studio sacrarum litterar. Lips., 1576. N. Selneccer Notatio de studio theol. et ratione discendi doctrinam coelestem. Lips., 1579. J. Gerhard Methodus studii theol. Jen., 1620. A. Calov Isagoge ad s. theol. Vitemb., 1652. 85. Das „gute Leben eines rechtſchaffenen Dieners Gottes" von J. V. Andreä (abgedruckt in Herder's Briefen), als poetiſche Zugabe.

**) Gausseni, Steph., dissertationes: 1. de studii theologici ratione. 2. de natura theologiae. 3. de ratione concionandi. 4. de utilitate philosophiae in theologia. 5. de recto usu clavium. Ultraj., 1678. Ed. 6. cura J. J. Rambach. Hal., 1726.

***) Werenfelsii, Sam., Opuscula theologica, philosophica et philologica. Bas., 1728. Voll. II. 4. 1782. Voll. III. 8.

logiſchen Wiſſenſchaft, ſondern auch dem der Kirche manches goldene Wort mit auf den Weg gibt.

Indem wir die katholiſchen Schriftſteller Poiſſevin, Mabillon, Dupin, als unſerer Aufgabe ferner liegend, übergehen, kehren wir zu der lutheriſchen Kirche zurück. Dem überhandnehmenden Scholaſticismus in derſelben wurde gegen Ende des 17 und Anfang des 18 Jahrhunderts auf doppelte Weiſe entgegengewirkt. Theils war es die von der Spenerſchen Schule ausgehende praktiſch-fromme Richtung, theils die von Calixt angeregte freiere Wiſſenſchaftlichkeit, welche eine neue Periode in der theologiſchen Gelehrſamkeit, und ſomit auch in der Encyklopädie vorbereiteten. In ſeinem **apparatus theologicus***) führt der letztere das theologiſche Studium auf die exegetiſche und hiſtoriſche Grundlage zurück, von der es ſich allmählig wieder entfernt hatte, und ſucht den Streit des Humanismus und Realismus (der Grammatiker und Barbaren) zu verſöhnen. Von Phil. Jac. Spener aber gehören mehrere Schriften hierher. Einmal ſchon in den **piis desideriis** und den theologiſchen Bedenken ſpricht ſich derſelbe vielfach über das aus, was den jungen Theologen noth thue; vorzüglich aber in der 1690. geſchriebenen Vorrede zu den von ihm aus Dannhauer's Hodoſophie gefertigten Tabellen, u. d. T.: **de impedimentis studii theologici****).

Unter den Vorbereitungswiſſenſchaften ſchreibt er der Philoſophie lange nicht den Werth zu, den ihr Andere beimaßen, was zwar eine mit dem damaligen Geiſte der Philoſophie wohl zu entſchuldigende, aber keineswegs in ihren Folgerungen zu rechtfertigende Einſeitigkeit iſt, die dann noch greller in einer ſpätern, auf Spener's Autorität ſich fälſchlich berufenden pietiſtiſchen Empirik zum Vorſchein kam. Auch die Philologie, deren Nützlichkeit er wohl anerkannte, betrachtete er aus einem zu engen theologiſchen Geſichtspuncte, indem er dem Studium der ſogenannten Profanſcribenten lange nicht den freien, heitern Spielraum geſtattete, den ihnen noch Erasmus und Melanch-

*) Helmst., 1656. und aus ſeiner Handſchrift vermehrt. 1661. 4.

**) Vgl. Hoßbach Ph. J. Spener und ſeine Zeit. I. S. 290. ff.

thon angewieſen. Nur die heilige Philologie, in ihrer unmittelbaren Anwendung auf die Exegeſe, hatte bei ihm die ihr gebührende volle Bedeutung für die theologiſche Wiſſenſchaft. Die Exegeſe war es denn auch, welche er mit Recht als die „Baumeiſterin" bezeichnete, „die alle übrigen Theile ordne, und von der ſie faſt alle Grund und Stoff empfingen." Auf ſie ſollte auch die Dogmatik gebaut werden, während er der ſpitzfindigen Scholaſtik und rauhen Polemik, ſeiner milden praktiſchen Richtung nach, weniger gewogen war. Der Kirchengeſchichte ließ er ihr gehöriges Recht wiederfahren, wenn er gleich das tiefere Quellenſtudium nur denen empfahl, die eine höhere Stufe in der Gelehrſamkeit erreichen wollten. Die Ethik, die er, übereinſtimmend mit Calixt, für eben ſo wichtig als die Dogmatik hielt, ſollte wie dieſe aus der heiligen Schrift ſelbſt geſchöpft werden. Dagegen erſchien ihm die Homiletik, deren tiefern Grund er zwar mit bibliſchem Takte ahnte, aber ſich nicht wiſſenſchaftlich klar zu machen wußte, „als eins der größten Hinderniſſe des theologiſchen Studiums," während die Katechetik bei ihm höhere Geltung hatte. Jedenfalls gebührt Spener das unſchätzbare Verdienſt, nicht nur der vom Leben entfremdeten Wiſſenſchaft wieder die Richtung dahin gegeben, ſondern auch in der Förderung eines zuſammenhängenden exegetiſchen Studiums, welches, dem Sinne der Reformatoren entgegen, längere Zeit wieder verabſäumt worden war*), eine neue Geſtaltung der Wiſſenſchaft ſelbſt herbeigeführt zu haben.

In ſeine Fußtapfen traten A. H. Franke**) und

*) „Was es damals noch von exegetiſchen Vorleſungen auf den Univerſitäten gab, das beſtand gemeiniglich nur in einer philologiſchen oder polemiſchen Behandlung beſonders ſchwieriger oder ſtreitiger Stellen." Hoßbach a. O. S. 304.

**) 1. Definitio studii theologici, def. methodi studii theol. und Institutio brevis de fine studii theol. Hal., 1708. 2. Idea studiosi theologiae oder Abbildung eines der Theologie Befliſſenen. Halle, 1717. 3. Methodus studii theologici. Hal., 1723. 4. Timotheus, zum Fürbilde allen studiosis theologiae. Vgl. Guerike A. H. Franke. Halle, 1827. S. 290—92.

Joachim Lange*). Während auch dieſe zwar die ſtrengere Gelehrſamkeit nicht verſchmähten, wo ſie ſich mit frommer Geſinnung und lebendigem Chriſtenthume paarte, dennoch aber leicht zu vielartigen Mißverſtändniſſen Anlaß geben konnten, waren es die beiden würdigen Männer Chriſtoph Matthias Pfaff, Canzler in Tübingen, und der fromm gelehrte Joh. Franz Budde (Buddeus) in Jena, die das Gleichgewicht auf eine erfreuliche Weiſe herzuſtellen bemüht waren. Von ihnen haben wir denn auch ſolche Werke, die zugleich in ihrer äußern Anlage ſchon mehr, als alle die früher genannten Bücher, dem ſich nähern, was wir in neuerer Zeit unter theologiſchen Encyklopädieen zu verſtehen gewohnt ſind. So erhalten ſchon die exegetiſche, dogmatiſche, hiſtoriſche, praktiſche Theologie, und als Unterabtheilungen wieder die polemiſche, thetiſche, patriſtiſche u. ſ. w. ihren Namen, ihr Fachwerk und ihre Stellung zum Ganzen, obwohl die Ordnung, in der ſie aufgeführt werden, bei beiden eine verſchiedene iſt. Richtiger ſtellt Pfaff**) die exegetiſche Theologie voran, während Budde***) unmittelbar nach den propädeutiſchen Disciplinen von der Dogmatik, Symbolik, Patriſtik, Moral, Kirchenrecht, Kirchengeſchichte und Polemik, und zuletzt erſt von der Exegeſe handelt. Beide aber haben das mit einander gemein, (bei Pfaff ſagt es übrigens ſchon der Titel,) daß ſie die Encyklopädie zugleich mit einer ausführlichern Litterargeſchichte verbinden. Das war nun freilich in ſo weit verdienſtlich, als es einem bisher gefühlten Mangel abhalf. Die Encyklopädie ſelbſt aber lief nun, da ſie kaum losgelöſt von ihrer zufälligen Verbindung

*) Institutiones studii theologici litterariae. Hal., 1723. und de genuina studii theolog. praecipue thetici indole ac methodo. ib. 1712. 4. Vgl. Stäudlin a. O. II. S. 309.

**) Introductio in historiam theologiae litterariam. Tub., 1724. Voll. III. 4.

***) Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque ejus partes. Lips., 1727. Voll. II. 4., nach Hoßbach's Urtheil a. O. S. 382.: „ein Product eben ſo tiefer und umfaſſender Gelehrſamkeit als erleuchteter und milder theologiſcher Denkart, welches alle frühern Arbeiten dieſer Art weit übertraf.“ Vgl. auch Danz S. 129. Stäudlin S. 311.

mit andern Disciplinen einige Selbſtſtändigkeit erhalten hatte, Gefahr, in eine bloße Anweiſung zur Bücherkenntniß umgewandelt, oder wenigſtens von ihr ſo überwachſen und überſchattet zu werden, daß man vor dem Laube die Aeſte und Zweige des Baumes, welche nachzuweiſen die Hauptaufgabe der Encyklopädie iſt, nicht mehr ſo bequem überſehen konnte. Dieſes Uebergewicht des litterarhiſtoriſchen Intereſſe's zeigte ſich denn auch in der „Einleitung in die theologiſchen Wiſſenſchaften" von J. G. Walch (Jena, 1753.), ſowie es ſich auch in mehrern ſchätzbaren Schriften der neuern Zeit nicht verläugnet hat.

Es gibt in der Geſchichte der Wiſſenſchaft einzelne reichbegabte Geiſter, von denen die Strahlen in verſchiedenen Richtungen ausgehen, um Licht über die vor ihnen ausgebreiteten Felder zu verbreiten. Ein ſolcher war der Canzler Lorenz von Mosheim, der nicht nur auf dem Gebiete der Kirchengeſchichte, ſondern auch der Sittenlehre, wie der Homiletik Epoche macht. Weniger iſt dieß bei ihm rückſichtlich der Encyklopädie der Fall. Die nicht von ihm ſelbſt, ſondern von ſeinem Schwiegerſohne Windheim herausgegebene „kurze Anweiſung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen" (Helmſt., 1756. 63.) athmet zwar den hellen, wohlthuenden, milden Geiſt des Verfaſſers, trägt aber doch allzu ſehr das Gepräge der Flüchtigkeit, und beruht auch in der gegebenen Anordnung der Fächer, z. B. im Voranſtellen der Dogmatik, zu wenig auf tiefer durchdachten Principien, als daß ſie nach den ſchon gegebenen Vorgängern von großer Bedeutung hätte ſein können*). Wer hingegen dadurch in der Wiſſenſchaft Epoche machte, daß er ein neues Element, das kritiſche, in ſie hineintrug, und dadurch auch die Encyklopädie, die ſonſt leicht ein todtes Aggregat von Bücherkenntniß geworden wäre, wieder eigenthümlich belebte, das war Joh. Salomo Semler. Obgleich ſeine Kritik nicht ſelten in Hyperkritik und ſeine Skepſis

*) Zu bemerken iſt indeſſen, daß Mosheim der Erſte war, der mit richtigem hiſtoriſchen Blicke die Aufgabe des gelehrten Theologen und die des Predigers von einander ſchied, wenn er gleich in der Forderung einer geſonderten Bildungsweiſe für beide zu weit gehen mochte (S. 29.).

in Skepticismus ausartete, so thun ihm doch diejenigen sehr Unrecht, welche ihn feindseliger Absichten in Beziehung auf Religion und Christenthum beschuldigen. Die Wissenschaft verdankt ihm viele Anregung, wenn gleich wenig sichere Resultate. Was ihn hingegen hinderte, seinen verschiedenen encyklopädischen und methodologischen, wie seinen übrigen Schriften*) den rechten Eingang zu verschaffen, war die Verworrenheit seiner Darstellungsweise und die dunkle, schwerfällige Schreibart; im Deutschen wie im Lateinischen. Es wäre zu wünschen, daß eine Quintessenz der Semlerschen Schriften in eine Monographie dieses merkwürdigen Mannes verarbeitet und dadurch die richtige Würdigung seiner Verdienste der nicht selten undankbaren Nachwelt erleichtert würde.

War aber Einer berufen, vielfach anregend, Geist und Gemüth weckend, überall auf das Höchste hinweisend, erhaben über alle Gemeinheit, und frei von ängstlichen Vorurtheilen, auf die theologische Jugend seiner und der kommenden Zeit und auf die ernstern Männer der Mit- und Nachwelt mit unberechenbaren Kräften zu wirken, so war es der vielumfassende, vielgestaltende J. G. Herder. Aechter Supranaturalist und ächter Rationalist zugleich, Orthodox und Heterodox, und auch keins von beiden, wie man es nimmt, eingeweiht in die Mystik des Orients, wie in die Tiefen des menschlichen Gemüthes und die Geheimnisse der Menschengeschichte überhaupt, mit großartiger Begeisterung alles umfassend, worin sich der reinen Menschheit Genius spiegelt, mit edlem Zorne alles Schmähliche, Nichtige, Seichte, Gezierte,

*) Versuch einer nähern Anleitung zu nützlichem Fleiße in der ganzen Gottesgelehrsamkeit, für angehende Studiosos Theologiä. Halle, 1757. Institutio brevior ad liberalem eruditionem theologicam. Hal., 1765. Voll. II. 8. Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam. Hal., 1774. (mehr eine Dogmatik, als eine Encyklopädie). Versuch einer freiern theologischen Lehrart. Halle, 1777. — Um diese Zeit herum kam auch der Name Encyklopädie und Methodologie auf. So in einer anonymen Schrift. Lpz., 1778., welche Danz S. 134. anführt, und schon etwas früher in den Werken von Mursinna, Robert, Vogel. S. ebend.

Ungesunde, woher es auch komme, strafend — war er so ganz der Mann, den Ringenden und Strebenden auf die rechte Bahn zu heben, auf welcher er den sichern Stab in der Hand weiter fortzuschreiten hat über die Höhen und Tiefen eines vielseitig bewegten Lebens. Es ist schon oft gesagt worden, daß Herder's Wirksamkeit mehr eine anregende, als eine solche gewesen, deren Früchte man unerlesen auf ewige Zeiten aufspeichern könnte. Aber das ist es ja grade, was wir hier wollen. Und wenn auch bereits vieles von dem Einzelnen wieder gefallen ist, das er mit allzu kühnem Wagnisse hingestellt, so wird doch der Geist der tiefern Forschung, die klare, freie Denkart des schönern Zeitalters, die Blüthe „deutscher Art und Kunst," welche er mit andern Edlen seines Geschlechtes heranbilden half, so Gott will, nie wieder untergehen.

Die „Briefe das Studium der Theologie betreffend" (Weim., 1780. 2 Aufl. 85. 4 Bde)*) erfüllen zwar keineswegs den wissenschaftlichen Zweck einer theologischen Encyklopädie in dem strengern Sinne des Wortes, in dem wir es zu nehmen genöthigt sind. Sie bewegen sich, wie schon der Titel errathen läßt, in der leichtern Form des Umganges und der vertraulichen Mittheilung. Auch läßt sich der geistreiche Briefsteller mehr in die Sachen selbst ein (z. B. in sein Lieblingsthema der hebräischen Poesie), als daß er den formalen Zusammenhang der Wissenschaften unter einander klar machte. Aber alles, was er sagt, führt auf diesen Zusammenhang hin, und dient das Bild mit Farben zu beleben, das uns die strengere Methodik in kahlen Umrissen vorzeichnet. — Mehr die Gestalt einer eigentlichen Methodologie und Homiletik trägt die kleinere Schrift Herder's: „über die Anwendung dreier akademischen Lehrjahre," womit noch zu verbinden „Theophron" und das „Gutachten über die Vorbereitung junger Geistlichen," sowie die oben angeführten „Provinzialblätter"**).

*) In den sämmtlichen Werken zur Religion und Theologie (Cottasche Originalausgabe) Tüb., 1808. Bd IX. und X.

**) Sämmtlich in Bd X. der Werke zur Religion u. Theologie.

Bald nach der ersten Ausgabe der Herderschen Briefe 1785. (91.) erschien die brave, gediegene Arbeit des fleißigen, verständigen Nösselt, welche durch Niemeyer's nachbessernde Hand zu einem Lehrbuche zubereitet worden, dessen sich die jetzige Zeit noch immer mit Nutzen bedienen wird*). Des gelehrten Planck's „Einleitung in die theologischen Wissenschaften" (Lpz., 1794. Bd. II.) enthält viel Tüchtiges und Brauchbares, wiewohl auch hier die Uebersichtlichkeit des Formalen von der Masse des aufgehäuften Stoffes erdrückt wird**). Noch mehr gilt dieß von Bertholdt's „theologischer Wissenschaftskunde," welche zwar den richtigen Grundsatz aufstellt, „daß eine Wissenschaft in sich abgegrenzt sein und nicht zu viel Fremdartiges aufnehmen müsse," welche aber selbst am meisten gegen dieses Gesetz fehlt; daher es auch gekommen sein mag, daß die sogenannte Propädeutik und Boethetik ⅔ des Werkes einnehmen und nur ⅓ für die eigentliche theologische Encyklopädie übrig bleibt.

Beinahe die meisten auch der übrigen Encyklopädieen, deren Titel in der Note aufzuführen genügen wird***), theilen neben dem vielen Guten, das sie sonst darbieten, mit den eben ge-

---

*) 3 Aufl. Halle, 1818. Bd. III.

**) Für Anfänger geeigneter ist dessen kleinere Schrift: Grundriß der theologischen Encyklopädie. Gött., 1813.

***) Wachler Grundriß einer Encyklopädie der theologischen Wissenschaften. Lemgo, 1795. Thym theologische Encyklopädie und Methodologie. Halle, 1797. Tittmann, J. A. H., Encyklopädie der theologischen Wissenschaften. Lpz., 1798. Kleuker Grundriß einer Encyklopädie der Theologie. Hamb., 1800. 1801. Bd. II. Schmidt, J. E. Ch., theol. Encyklopädie. Gießen, 1811. Franke, G. S., theol. Encyklopädie. Altona, 1819. — Von Katholiken: Wiesner, G. F., Isagoge in theol. Wurceb., 1788. Dobmayer, M., Systema theol. cathol. Saliab., 1807. Thanner, Ign., encyklopädisch-methodologische Einleitung zum akademisch-wissenschaftlichen Studium der positiven Theologie. Münch., 1809. Drey, J. S., kurze Einleitung in das Studium der Theologie. Tüb., 1819. Oberthür theologische Encyklopädie Bd. II. Augsb., 1828. Dessen: Methodologie ebendas. (Schon früher schrieb derselbe Encycl. et Method. theol. T. I. Salisb., 1786.) Klee, Heinr., Encyklopädie der Theologie. Mainz, 1832.

nannten Werken den Mangel eines durchgreifenden, die Wissenschaft vollkommen beherrschenden Princips. Es fehlt ihnen eben jenes Architektonische, das Bertholdt mit Recht von einer Wissenschaft verlangt, am wenigsten aber selber geleistet hat. Die größern unter ihnen sind meist zugleich Realencyklopädieen, die, ohne sich genaue Grenzen zu stecken, hier und dort aus andern Disciplinen mittheilen (besonders aus Philosophie, Kritik und praktischer Theologie); die kürzern haben wieder zu wenig innern Gehalt, und geben nur flüchtige Skizzen.

Es muß daher, ohne deßhalb Anderer Verdienste zu schmälern, anerkannt werden, daß Friedrich Schleiermacher in den wenigen Blättern seiner Darstellung des theologischen Studiums (Berlin, 1811.) zuerst der Encyklopädie ein eigenthümlich wissenschaftliches Gepräge aufgedrückt, und sie in den Rang einer selbstständigen, eigens zu studirenden Wissenschaft erhoben hat. Der rein formale Charakter des Büchleins ist der Abdruck eines künstlerischen Geistes, der freilich erst mit seiner Eigenthümlichkeit die Form beleben muß, wenn sie uns nicht als unverstandene Hieroglyphe anstarren soll. Es ist eine mit sicherer Hand hingeworfene Cartonzeichnung, welcher nur der Pinsel eines Herder fehlt, um sie zum reichen, schönen Gemälde zu vollenden. Dankbar sind indessen in der zweiten im J. 1830. erschienenen, umgearbeiteten Ausgabe die freilich noch immer sparsamen Winke anzunehmen, die zu leichterm Verständnisse des Büchleins hinführen, das jedenfalls schon dadurch Bedeutung hat, daß es der Schlüssel zur Schleiermacherschen Theologie überhaupt geworden.

Von den neuesten, seit oder mit der zweiten Ausgabe der Schleiermacherschen Darstellung erschienenen Encyklopädieen sind noch zu nennen:

Riemeyer, A. H., theologische Encyklopädie und Methodologie. Lpz., 1830.

König, R., Versuch einer kurzen Anleitung zum Studium der Theologie. Bern, 1830.

Rosenkranz, K., Encyklopädie der theologischen Wissenschaften. Halle, 1831.

Danz, J. T. L., Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften. Weimar, 1832.

II. Der theologischen Encyklopädie besonderer Theil.

Von den einzelnen theologischen Lehrfächern und ihrem gegenseitigen Verhältnisse.

Eintheilung.

§. 32.

Ihrer Natur nach zerfällt die positive Theologie in die vier Hauptgebiete der exegetischen, historischen, systematischen und praktischen Theologie.

Indem die positive Theologie auf der gegebenen Thatsache der christlichen Religionsstiftung (Offenbarung) ruht, geht sie auf den geschichtlichen Ursprung, auf die Stiftungs- oder Offenbarungsurkunden selbst zurück, verfolgt dann, von der Quelle ausgehend, den Strom der geschichtlichen Entwickelung weiter hinab bis auf unsere Zeiten, sammelt sonach das durch die Geschichte Gegebene und Fortgebildete in das geistige Bild der Gegenwart, und leitet endlich aus dem klar gewordenen Zusammenhange des Ganzen die Grundsätze für die Wirksamkeit, aus der Theorie die Praxis ab. Es beruht also diese Eintheilung nicht auf herkömmlichem Schlendrian, und wenn „die Gleise ausgefahren" scheinen, so mögen mehr die schlechten Fuhrleute daran schuld sein, als die bezeichnete Bahn. Wir sehen somit auch keinen zureichenden Grund ein, von der bisherigen Eintheilung abzugehen, obwohl wir die Gründe Anderer achten, die anders eintheilen zu müssen glauben.

Eine durchaus verschiedene Eintheilung hat neulich Danz versucht. Er zerlegt das Ganze der Theologie in zwei Hauptgebiete, das der Religions- und das der Kirchenwissenschaft.

Die Religionswiſſenſchaft zerfällt ihm dann wieder in einen theoretiſchen und praktiſchen Theil, wovon der erſtere die heuriſtiſche (exegetiſche) und die techniſche (ſyſtematiſche und dogmenhiſtoriſche) Theologie umfaßt. Die Kirchenwiſſenſchaft (Eccleſiologie) hat ebenfalls einen theoretiſchen und einen praktiſchen Theil. In den erſtern fällt Kirchengeſchichte, Kirchenrecht, Statiſtik, Archäologie u. ſ. w., der letztere aber begreift die „kirchenpraktiſchen Wiſſenſchaften" oder die Pragmatik des Kirchendienſtes in ſich, wohin z. B. Polemik, Irenik, Liturgik u. ſ. w. gehören. So ſehr auch auf den erſten Augenblick dieſer Verſuch einleuchten möchte, (wie es denn überhaupt nützlich iſt, die Sachen auch wieder einmal aus einem andern, als dem gewohnten Geſichtspuncte zu betrachten,) ſo viele Schwierigkeiten dürften ſich bei der Durchführung darbieten. Schon die Trennung des Religiöſen und Kirchlichen hat auf dem Gebiete des poſitiv-Chriſtlichen ihre große Schwierigkeit, denn eins greift in das andere ein. Chriſtus iſt Religionsſtifter und Stifter der Kirche zugleich, und die Bibel hat eben ſo gut kirchliche als religiöſe Bedeutung. Demnach iſt z. B. Exegeſe ſo gut eine Kirchen- als eine Religionswiſſenſchaft u. ſ. w. Noch mehr Anſtände zeigen ſich im Einzelnen. So werden wir z. B. mit der Dogmengeſchichte und Patriſtik noch vor der Kirchengeſchichte bekannt, während doch nur aus der letztern die erſtern begriffen werden können. Die praktiſche Theologie wird gleichfalls zerſplittert, wie die hiſtoriſche, die Apologetik losgeriſſen von der Polemik u. a. m. Jedenfalls iſt uns der Verfaſſer die nähere Angabe der Gründe ſeines Verfahrens ſchuldig geblieben.

Weit mehr an die bisherige Eintheilung und Benennung ſchließt ſich Schleiermacher an, obwohl in weſentlichen Puncten von ihr abweichend. Er theilt das Ganze unſerer Wiſſenſchaft in die philoſophiſche, hiſtoriſche und praktiſche Theologie (Wurzel, Stamm und Krone). Zur philoſophiſchen rechnet er Apologetik und Polemik, oder vielmehr bilden ihm dieſe beiden die philoſophiſche Theologie; zur hiſtoriſchen gehört ihm außer Kirchen- und Dogmengeſchichte auch noch Exegeſe und Dogmatik ſammt der Sittenlehre, wiewohl er der exegetiſchen, wie der ſyſtematiſchen Theologie innerhalb des

historischen Gehöftes auch wieder ihre besondern Grundstücke anweist.

Daß nun die exegetische Theologie im weitesten Sinne auch mit zur historischen gerechnet werden könne, läßt sich zwar nicht läugnen, in wiefern ja eben durch die Exegese wesentliche geschichtliche Verhältnisse, ja die Urgeschichte des Christenthums selbst ermittelt werden sollen. Indessen ist es doch nicht allein das historische Wissen an sich, was bei der exegetischen Theologie in Betracht kommt. Die Exegese als solche ist vielmehr, wie Schleiermacher selbst gesteht, eine gewisse Kunstfertigkeit, die wieder auf wissenschaftlichen Grundsätzen (der Hermeneutik) beruht, welche ebenfalls nicht dem historischen, sondern dem philologischen oder philosophischen Gebiete, im weitesten Sinne des Wortes, angehören. Ferner haben aber auch die heiligen Schriften nicht bloß in dem Sinne historischen Werth für uns, wie die übrigen Denkmäler des christlich-kirchlichen Alterthums. Als Stiftungs- oder Offenbarungsurkunden (wie man es nun nehmen will) stellen sie sich mit ganz besondern Ansprüchen an unsere Aufmerksamkeit heraus, und ragen, gleichsam als das Urgebirge, als die ewigen Felsen des Glaubens über all die Jahrhunderte sich erhebend, die sich unter ihrem Einflusse entfalteten, unmittelbar in die Gegenwart hinein. Daher es denn wohl der protestantischen Theologie, die einen eigenen Dienst des Wortes hat, auch geziemen mag, ein eigenes Gebiet der exegetischen Theologie festzustellen und dem Bibelstudium seinen gehörigen, ungeschmälerten Raum in dem Bereiche des theologischen Wissens anzuweisen. Was aber das Hineinziehen der Dogmatik und Sittenlehre in die historische Theologie, sowie das Lostrennen der Apologetik und Polemik von der Dogmatik und das Zusammenstellen der beiden letztern in eine besondere Wissenschaft (die philosophische Theologie) betrifft, so werden wir uns erlauben, bei der Dogmatik selbst unsere Zweifel gegen die Schleiermachersche Anordnung vorzutragen.

1. Von der exegetischen Theologie.

a. Definition.

§. 33.

Unter der exegetischen Theologie begreift man alles das, was auf das Bibelstudium oder auf die Auslegung und Erklärung der heiligen Schriften A. und N. T. Bezug hat.

Wir unterscheiden exegetische Theologie und Exegese. Letztere ist die Auslegung selbst, als eine zu übende Kunstfertigkeit, der Act des Auslegens; erstere dagegen umfaßt außer der eigentlichen Exegese auch die zu dem Amte des Exegeten nöthigen Hülfswissenschaften. — Zwar könnte auch die Auslegung der Kirchenväter, der symbolischen Bücher, des kanonischen Rechtes u. s. w. Exegese heißen, in welchem Sinne auch die Juristen und Philologen von einer Exegese reden, und in dem Sinne wäre dann die Exegese allerdings nichts anderes als eine historische Hülfswissenschaft in instrumentaler Hinsicht. Allein aus den im vorigen Paragraphe entwickelten Gründen ist dem einmal fixirten theologischen Sprachgebrauche so weit nachzugeben, daß, wenn von „Exegese" schlechthin die Rede ist, man die Bibelauslegung versteht, und mithin unter exegetischer Theologie alles, was auf sie Bezug hat*).

*) „Ἐξηγηταί hießen bei den Alten zuvörderst diejenigen, die „das Aeußere der Merkwürdigkeiten einer Stadt oder eines Tempels „Wißbegierigen zeigten, und die man in soweit auch περιηγηταί „nannte; insbesondere jedoch Personen höherer Bestimmung, die „den Laien mit dem Göttlichen in Einverständ„niß setzten, die die Zeichen des Himmels und die Merkzeichen in „den Opferthieren wiesen und die Orakel deuteten." Creuzer's Symbolik I. S. 15.

b. Von dem Subſtrate der Exegeſe, der heiligen Schrift.

α. Begriff und Umfang derſelben.

(Vgl. den Abſchnitt: Bibel in Erſch und Gruber's Encykl.)

§. 34.

Die Bibel oder heilige Schrift der Chriſten (**biblia sacra, scriptura sacra,** *τὰ βιβλία θεῖα, ἱερὰ γραφή, θεία γραφή*) iſt eine Sammlung religiöſer und religionsgeſchichtlicher Urkunden aus verſchiedenen Zeitaltern und von verſchiedenen Verfaſſern. Als ein Ganzes gedacht, durch eine höhere Idee, die des Wortes Gottes, verbunden und auf einen gemeinſamen religiös-kirchlichen Zweck, den nämlich der chriſtlichen Glaubens- und Lebensrichtung, bezogen, bildet dieſe Sammlung den bibliſchen Kanon, im Gegenſatze ſowohl zu den Apokryphen, als zu allen übrigen menſchlichen Schriften.

Ob die Bibel ein menſchliches oder göttliches Buch ſei, iſt eine Frage, die nur der ſo ſcharf abgeſchnitten thun kann, der das Geheimniß einer Durchdringung des Göttlichen und Menſchlichen auch auf dem Gebiete der Offenbarung verkennt. Seitdem Herder, der Prophet des rein Menſchlichen, auch das Menſchliche der Bibel, einer ſtupiden Adoration gegenüber, unbeſchadet ihres göttlichen Gehaltes herausgeſtellt, ja vielmehr dieſem die menſchliche Auffaſſung als Folie untergelegt hat*), und ſeitdem in der neuern Zeit überhaupt die grammatiſch-hiſtoriſche Interpretation auch die heiligen Schriften für immer in den Kreis einer auf wiſſenſchaftlichen Principien ruhenden Alterthumskunde gebannt hat, dürfte es wohl keiner Prieſterkaſte oder

*) Die goldenen Worte des erſten der Briefe das Studium der Theologie betreffend ſollte jeder als bewährte Bannformel ſeinem Bibelexemplare vorſetzen, der noch von den geſpenſtiſchen Anwandlungen falſcher und wahrhaft unchriſtlicher Bibliolatrie heimgeſucht wird.

Pharisäersecte mehr gelingen, aus der Bibel ein vom Himmel gefallenes, mit sieben Siegeln verschlossenes, magisches Orakelbuch zu machen, zu dem der Jünger nur mit geheimem Schauer und unter allerlei mystischen Weihungsformeln hinzutreten dürfte. Vielmehr ist von der andern Seite wohl zuzusehen, daß über der Mannigfaltigkeit der menschlichen Formen, über der zugestandenen Verschiedenheit nicht nur der Lesarten, sondern auch der Berichte, der Darstellungsweise u. s. f. die höhere Einheit der Idee, das wahrhaftige θεῖον der Schrift, an das der Fromme mit Recht glaubt, und das im Leben sich vielfach erweist, nicht verkannt werde; denn wenn auch nicht die Bibel als solche das Wort Gottes zu nennen ist, (vorausgesetzt, daß man sich wissenschaftlich genau ausdrücken wolle,) so enthält sie es doch gewiß, und zwar in einem solchen Sinne, wie allerdings kein anderes Buch. Sie bleibt somit immerhin, wenn auch Sammlung mehrerer Bücher, zugleich in dieser Gesammtheit das Buch der Bücher, das wir uns durch kein anderes ersetzen lassen können, ja für das wir, wenn es sein müßte, alles hingäben, was Schrift heißen mag im Himmel und auf Erden. Das Göttliche aber der Bibel beruht nicht, wie man fälschlich und zu ihrer Unehre gewähnt hat, auf der durchgängigen Eingebung ihres Buchstabens, sondern auf ihrer eigenthümlichen, von Gott ihr gegebenen Bestimmung und ihrer Stellung in der Weltgeschichte, sowie auf der lebendig machenden Kraft ihres Inhaltes. Die durchgängig religiöse Beziehung auf eine von Gott gegründete Anstalt zur Erziehung des Menschengeschlechtes, welche freilich in dem einen Buche weit entschiedener und reiner heraustritt als im andern, in einzelnen Bestandtheilen der Schrift auch wohl zu verschwinden und sich zu verdunkeln scheint, ist das zarte, geistige Band, das die äußerlich nur lose verbundenen Blätter zusammenhält, die, abgerissen von dem Stamme der Theokratie und deren in den Anfang der Dinge zurückreichenden geschichtlichen Wurzel, auch aufhören würden für sich das zu sein, was sie nur in dieser Gesammtheit sind *).

*) Wie grade die Geistreichern unter nichttheologischen Schriftstellern, und zwar solche, die man keiner Partheilichkeit für das Christenthum und

Wir haben es also immerhin mit einer heiligen Litteratur zu thun, nicht nur im absoluten Gegensatze gegen die profane, wenn wir anders die so nennen wollen, die das religiöse Leben nicht unmittelbar berührt *), sondern auch in ihrem Unterschiede von jeder sonstigen religiösen, selbst christlichen Litteratur, die, als Menschenwort dem Gotteswortе gegenüber, zur Schrift doch immer nur in ein untergeordnetes Verhältniß treten kann.

Auf dieser letztern Unterscheidung der anderweitigen religiösen Litteratur von der heiligen ruht auch der in unserer Kirche geltende Unterschied des Kanonischen und Apokryphischen. In wiefern nämlich das in der Schrift niedergelegte „Wort Gottes" als ein Schriftganzes und somit als die in Schrift verfaßte göttliche Regel des Glaubens und Lebens betrachtet wird, heißt die Bibel auch der Kanon, und dessen einzelne Bestandtheile kanonische Bücher **). Wie in einem größern Kreise die heilige Litteratur der profanen, so steht in einem engern Bezirke die kanonische der apokryphischen Litteratur gegenüber. Apokryphisch heißen nämlich, dem kirchlichen Sprachgebrauche zufolge, diejenigen religiösen Bücher, welche entweder, wie die dem Kanon äußerlich ange-

---

die Bibel beschuldigen wird, das Eigenthümliche der heiligen Schrift und deren specifischen Werth vor allen andern Büchern anerkennen, davon ist Göthe ein sprechender Beweis. S. Bd I. „aus meinem Leben" und Farbenlehre II. S. 138.: „Jene große Verehrung, welche der Bibel von vielen Völkern und Geschlechtern der Erde gewidmet worden, verdankt sie ihrem innern Werthe. Sie ist nicht etwa nur ein Volksbuch, sondern das Buch der Völker, weil sie die Schicksale eines Volkes zum Symbol aller übrigen aufstellt, die Geschichte desselben an die Entstehung der Welt anknüpft und durch eine Stufenreihe irdischer und geistiger Entwickelungen nothwendiger und zufälliger Ereignisse bis in die entferntesten Regionen der äußersten Ewigkeiten hinausführt."

*) Der Ausdruck ist freilich ungeschickt, da man mit dem Profanen den Begriff des Unheiligen verbindet. Unheilig ist aber das noch nicht, was nicht grade heilig ist.

**) Vgl. H. Planck: Nonnulla de significatu canonis in eccl. antiqua ejusque serie recte constituenda. Gott., 1820; widersprechend der Ansicht von Semler und Eichhorn, wonach κανών bloß Bücherverzeichniß heißen soll. Vgl. auch Nitzsch System der christl. Lehre. §. 40. 41.

hängten Apokryphen des A. T., zwar als gute und nützliche, nicht aber den eigenthümlichen Geist der Theokratie athmende Schriften betrachtet werden, oder solche, die (wie mehrere unter den neutestamentlichen Apokryphen), eine dem Geiste des ursprünglichen apostolischen Christenthums fremdartige oder minder zusagende Tendenz verrathend, sich den Eingang in den Kanon nicht haben verschaffen können *). Ob die Ausscheidung des Apokryphischen von dem Kanonischen nach richtigen Principien von der Kirche vollzogen worden sei, kann hier nicht untersucht werden. So viel können wir sagen: wenn der Unterschied zwischen heiliger und profaner Litteratur dem rein religiösen Gebiete angehört, so gehört hingegen der zwischen Kanon und Apokryphen mehr dem kirchlichen an, und man dürfte daher wohl fragen, wo es sich um Duldung der apokryphischen Bücher des A. T. neben den kanonischen handelt, welcher Gesichtspunct bei Verbreitung der Bibel unter das Volk der vorherrschende sein soll? Dem Theologen aber darf der Unterschied jedenfalls nicht gleichgültig sein. Der Kanon ist das eigentliche Object seiner exegetischen Thätigkeit, und die Bekanntschaft mit der apokryphischen Litteratur tritt in die Reihe der Hülfswissenschaften zurück.

β. Eintheilung.

(Verhältniß des A. T. zum neuen.)

§. 35.

Der biblische Kanon zerfällt in die Bücher des alten und neuen Testamentes (παλαιὰ, καινὴ διαθήκη) **). Obwohl nun der christliche Theolog als solcher zunächst an das N. T. gewiesen ist, als an die unmittelbare Quelle

*) Vergl. Gieseler „was heißt apokryphisch?" in den theol. Studien und Krit. Jahrg. 1829. Heft 1. S. 141. ff. Schleiermacher §. 109.

**) Ueber den von Augustin eingeführten Sprachgebrauch von testamentum (nach Hebr. IX, 16.), während Tertullian das Wort instrumentum gebraucht, sowie über die Bedeutung von διαθήκη, foedus, בְּרִית siehe die Einleitungen und die Wörterbücher.

der christlichen Religionsoffenbarung, so muß er dennoch die Schriften des A. T. auch mit zum Gegenstande seiner Forschung machen,

1. weil das N. T. in vielen Stücken auf dem alten beruht, und sich auf dasselbe bezieht;

2. weil die Sprach- und Vorstellungsweise des A. T. nicht selten den Schlüssel zum Verständnisse des neuen gibt;

3. weil auch das A. T. solche Bestandtheile enthält, die auch für den Christen von unmittelbar religiös-didaktischem und erbaulichem Werthe sind.

Ueber das Verhältniß des A. T. zum neuen und über den Werth des erstern für den Christen überhaupt, wie für den christlichen Theologen insbesondere, waren die Meinungen von jeher getheilt (Marcioniten, Manichäer, Antinomisten, Socinianer). Wenn es scheinen will, als ob die Schleiermachersche Schule das Studium des A. T. zu gering achte, so muß doch eingestanden werden, daß, wenn nicht die selbstständige Eigenthümlichkeit des Christenthums darunter leiden, und dieses nicht nur als eine Zuthat zum Judenthume erscheinen soll, dem A. T. keineswegs der gleiche Rang neben dem neuen, geschweige denn über ihm eingeräumt werden könne. Letzteres ist nun in der Theorie freilich nie geschehen, wohl aber drohte bisweilen in der Praxis das größere Volumen des A. T. das bescheidenere Büchlein des neuen aus dem Platze zu drängen. Man erinnere sich nur der Zeiten, wo namentlich in der reformirten Kirche die orientalisch-rabbinische Gelehrsamkeit alles andere überschattete und beinahe erstickte. In unserer Zeit aber scheinen zwei, sich sonst sehr entgegengesetzte Richtungen das Studium des A. T. auf Kosten des neuen zu überschätzen. Die Einen, vom rein philologischen Interesse aus, finden sich in die von gelehrten und geistreichen Männern gebrochene Bahn so sehr hineingezogen, daß sie da genug Arbeit für ihr ganzes Leben finden und so ihr theologisches Studium in dem des A. T. und der damit verbundenen Hülfswissenschaften, der orienta-

lischen Sprachen u. s. w., beinahe rein aufgehen lassen. Solche ehrenwerthe Gelehrte mögen nun immer, als Vertreter der Schule, in ihrem Eifer fortfahren, das Ihrige zum großen Ganzen des theologischen Studiums beizutragen. Nur mögen sie nicht das, was sie als Einzelne thun, von Allen und auch von denen verlangen, die sich für den Dienst der Kirche bilden. Der trefflichste alttestamentliche Philolog ist darum noch lange kein christlicher Theolog, wenn ihm bei aller Gelehrsamkeit der Blick in das Eigenthümliche des Christenthums abgeht. Auch mögen die, welche sich einseitig am A. T. gebildet haben, zusehen, daß sie nicht, wenn sie nun auch zur Erklärung des neuen kommen, alles nur auf das Judenthum zurückführen und endlich Christum selbst nur auf einen Rabbinen herunterbringen, der Altes in neue Schläuche zu fassen gewußt habe. Von dieser rein philologischen Richtung ist aber die der Andern sehr verschieden, welche, getrieben von einem falschen Drange kabbalistischer Mystik, immer gern erst durch das jüdisch gefärbte Glas der Typen und Allegorieen „den Christus im A. T." schauen möchten, der ihnen im neuen viel zu einfach, zu menschlich für ihre nebelgewohnten Augen ist. Diese führen denn in der That die Exegese wieder in die Kindheit zurück, wo sich Juden und Christen, aus Mangel an anderer Geist und Gemüth stärkender Litteratur, alles aus dem A. T. herauszupressen bemüßigt fanden, und verrücken so den Standpunct der Wissenschaft aufs willkürlichste*).

Einer gesunden christlichen Ansicht empfiehlt sich der Werth des A. T. von selbst. Einmal ist die mosaische Religionsanstalt, und was mit ihr zusammenhängt, religiöse Thatsache; man fasse sie nun als eine im Plane der göttlichen Vorsehung liegende Vorbereitung auf die vollkommenere Offenbarung des Christenthums, als Morgenröthe, als den Schatten des Künftigen oder wie man wolle. So viel ist gewiß: an die wenn

*) Auch im Praktischen ist die Beobachtung zu machen, daß sich die Prediger, welche mit Vorliebe Texte aus dem A. T. wählen, entweder zu der Ansicht derer hinneigen, welche im Salomo und Sirach eine eben so „brauchbare Moral" finden, als in der „Sittenlehre Jesu," oder umgekehrt zur mystischen Fahne einer wieder aufgewärmten alttestamentlichen Christologie geschworen haben.

auch in der einseitigen Form des Particularismus sich verwirklichende Idee der Theokratie, an den nur in diesem Volke als öffentliche Religion lebendig erhaltenen Monotheismus, an die in der Schule der Propheten großgezogene, im Exile gereifte Messiasidee, sowie endlich an die im Dekalog und sonst niedergelegten Sittengebote schloß sich allerdings die positive Religion des Christenthums an; und ob letzteres gleich nicht aus diesen Elementen zusammengesetzt oder atomistisch in sie zerlegt werden kann, sondern ein neues dynamisches Princip hinzukommt, so muß es doch seiner historischen Erscheinung nach großentheils aus ihnen begriffen werden. Zudem sind auch die anderweitigen, äußern Bedingungen, unter denen das Christenthum aufgetreten, die Sprachweise, in der es sich hat vernehmen lassen, die Bilder, in die es seine Geheimnisse kleidet, die Weissagungen und Vorbilder, auf die es sich wenigstens factisch bezieht, nur aus einer nähern Anschauung des jüdischen Nationallebens selbst, und somit aus dem A. T. zu erklären. Aber auch noch außerdem möchten wir dem A. T. ein unmittelbares, wenn gleich beschränkteres religiöses Ansehen gesichert wissen. Soll nämlich ein allgemein Religiöses auch neben dem specifisch-Christlichen noch einen Ort finden im Gemüthe, so muß zugestanden werden, daß in Hinsicht z. B. auf religiöse Naturbetrachtung, auf fromm begeisterten Patriotismus, auf väterliche Führungen Gottes im besondern Leben, nirgends erhabenere, dem christlichen Volke zugleich verständlichere Ausdrücke gefunden werden können, als eben in der alttestamentlichen Prophetie und Hymnologie, aus der ja auch das N. T. den dichterischen Schwung der Rede entlehnt. Und damit wäre denn das Studium des A. T. in seinem gehörigen Verhältnisse zu dem des neuen nicht nur beschränkt, sondern auch gerechtfertigt und empfohlen*). Wessen Phantasie und Gemüth übrigens durch Herder und Umbreit in den Geist der hebräischen Dichtungen eingeweiht ist, wessen Verstand und Urtheil durch de Wette und Gesenius gebildet, geschärft und geleitet worden, der wird, um lohnende Früchte von seinem Fleiße

*) Vergl. Danz S. 151—53. und die dort angeführten Stellen aus Andern.

zu erndten, nicht nöthig haben, zu dem בֵּית מִדְרָשׁ einer modernen Rabbinenschule seine Zuflucht zu nehmen. Das N. T. wird ihm durch das alte erläutert, nicht eins durch das andere mit widrigem Gemenge getrübt und verdunkelt werden.

γ. Altes Testament.

§. 36.

Das A. T. umfaßt die Urkunden der hebräischen National- und Religionsgeschichte „bis auf einen gewissen Zeitpunct." Die Bücher, aus welchen es besteht, werden gewöhnlich in historische, prophetische und poetische eingetheilt; doch ist diese Eintheilung nicht streng und ins Einzelne durchzuführen.

Wir tragen um so weniger Bedenken, diese unbestimmte chronologische Bezeichnung aus de Wette's Einleitung (§. 8.) herüberzunehmen, da die Bestimmung, in welches Zeitalter die Abfassung der verschiedenen Bücher und die Sammlung des Kanons zu setzen, nicht Aufgabe der Encyklopädie ist. Sie hat nirgends etwas über die Sachen zu entscheiden, sondern den Anfänger dahin zu stellen, von wo aus ihm ein Blick in die erst noch zu erlernenden Theile der Wissenschaft möglich wird. Ueber die weitere Benennung der alttestamentlichen Bücherssammlung סִפְרֵי הַקֹּדֶשׁ, כְּתָבֵי הַקֹּדֶשׁ, sowie über die ältere jüdische Eintheilung in תּוֹרָה, נְבִיאִים und כְּתוּבִים (ἁγιόγραφα) verweist sie daher ebenfalls an die Einleitung. Das aber ist ihres Amtes, dem Studirenden im Allgemeinen zu sagen, was er an der Bibel hat, was diese ihm gibt und was er in ihr zu suchen und zu finden hat. Und somit möchte gleich von vorne herein darauf aufmerksam gemacht werden, wie reichhaltig und bildend das Studium der Bibel und namentlich auch des A. T. eben dadurch wird, daß es nicht einem trockenen, fertig gemachten Systeme gilt, sondern daß es in einen schönen, bunten Garten Gottes hineinführt, in welchem die verschiedenartigsten Bäume, Kräuter, Sträuche und Blumen wachsen, hohe und niedere, saftreiche, nährende, duftende, wie es die

große Anlage des Ganzen und der Boden mit ſich bringt. Eben jenen wohlthätigen Wechſel von Geſchichte und Lehre, von Proſa und Poeſie, von Geſetz und Verheißung fühlten auch ſchon ihrem Luther nach die alten Theologen, wenn ſie von der wunderbaren **simplicitas et majestas styli scripturae sacrae** redeten. Und das fühlt auch der gebildete Nichttheolog oft inniger und lebendiger, als der Mann vom Fache*). Aber eben dieſer innigen Verknüpfung und Durchdringung der hiſtoriſchen, didaktiſchen und poetiſchen Elemente wegen läßt ſich auch nirgends nach der Schnur abſchneiden, was aus dem lebendigen Guſſe des Einen Geiſtes geformt iſt. So enthalten die Geſchichtsbücher des A. T. Didaktiſches und Prophetiſches, auch Poetiſches der Genüge, und eben ſo kommt in den Propheten wieder Geſchichtliches vor (Jeremias, Daniel); zu geſchweigen, daß das Buch Jonas ein ganz rein hiſtoriſches Buch iſt. Somit bleibt eine jede Benennung nur **a potiori**, man möge eine wählen, welche man wolle.

b. Neues Teſtament.

§. 37.

Während das A. T. einen Zeitraum von Jahrtauſenden umfaßt, beſchränkt ſich das N. T. auf eine Menſchengeneration, die Urgeſchichte des Chriſtenthums.

Die Gewohnheit, A. und N. T. gleichſam nur als zwei Bände *eines* Buches (der Bibel) anzuſehen, läßt ſehr oft den ganz verſchiedenen Charakter dieſer beiden Sammlungen verkennen, und doch kommt auf die rechte Auffaſſung deſſelben nicht wenig an. Dem altteſtamentlichen Exegeten öffnet ſich extenſiv in jeder Hinſicht ein weit größeres Feld, als dem neuteſtamentlichen. Nicht nur der unvergleichlich größere Zeitraum,

*) „Es liegt jedem vor Augen, wie in beiden Abtheilungen dieſes wich„tigen Werkes (dem A. und N. T.) der geſchichtliche Vortrag mit dem„Lehrvortrage dergeſtalt innig verknüpft iſt, daß einer demſelben auf „und nachhilft, wie vielleicht in keinem andern Buche.“ Göthe a. O.

den das A. T. umfaßt*), sondern auch die geschichtlichen Verhältnisse, Einrichtungen, Beziehungen sind vielseitiger, der Reichthum des Materials, der Wechsel der Formen größer. In menschlicher, oder vielleicht besser weltlicher Beziehung mag daher das Studium des A. T. ansprechender genannt werden, als das des neuen; d. h. es wird dem, der ohne religiös-theologischen Sinn an dessen Erforschung geht, in geschichtlicher, archäologischer und selbst in ästhetischer Hinsicht mehr gewähren, als das beinahe ganz auf Palästina und Kleinasien beschränkte, um den einzigen Zimmermannssohn und seine Schüler sich beschränkende N. T. Denn wenn auch gleich das A. T. ebenfalls eine innere, religiöse Seite hat; so ist es doch nicht so ausschließlich dem innern, dem reflectirten Leben zugewendet, wie das neue, welches einzig und allein nur aus einer fromm angeregten Stimmung heraus liebgewonnen, verstanden und mit analogem Geiste erklärt werden kann. Nicht äußere, große Begebenheiten (denn selbst die Wunder des N. T. haben einen mildern, weniger imposanten Charakter), sondern einzig Charaktere sind es, und zwar nicht sowohl die volksthümlichen, als die persönlich individuellen, die hier zum Vorschein kommen **). Der innere Mensch mit seinen Anlagen, mit seinen Bedürfnissen und Verirrungen; die göttliche Liebe mit ihren Wundern und Offenbarungen, nicht mehr einem auser-

*) Es ist der Zeitraum, den jedes der beiden Testamente beschreibt und darstellt, von dem der Abfassung zu unterscheiden. In Beziehung auf den erstern ist der Unterschied natürlich noch größer, indem das A. T. mit dem Anfange der Dinge beginnt und nur wenige Jahrhunderte vor Christo schließt, während sich das N. T. auf eine Generation beschränkt. Ueber die Abfassungszeit der Bücher des A. T. sind die Meinungen sehr getheilt. Zwischen dem Maximum, nach welchem schon antediluvianische Schriften in die Arche gerettet worden sein sollen (Tertull. und J. G. Müller), und dem Minimum, nach welchem erst unmittelbar vor dem davidischen Zeitalter schriftstellerische Thätigkeit beginnt und bis in die makkabäische Zeit fortdauert (de Wette), liegt die kirchlich verbreitete (von Josephus) in der Mitte, wonach mit Moses die hebräisch-biblische Litteratur anfängt und mit Artaxerxes endet.

**) In gewisser Beziehung (und es ist auch wohl von Andern geschehen?) könnte man das A. T. der Ilias, das neue der Odyssee vergleichen. Man verbittet sich übrigens den Mißverstand und die Mißdeutung!

wählten Volke, ſondern dem auserwählten Individuum und in dieſem wieder der ganzen Menſchheit zugewandt; die Erſcheinung des Unendlichen in der Geſtalt eines in die Endlichkeit eingetretenen und an ihre Geſetze gebundenen Menſchenlebens; die Gewalt des Geiſtes, der da wehet wo er will in dem unſichtbaren Reiche der Gemüthswelt; das Erwachen der Menſchheit zu ihrer höheren Beſtimmung, Anbetung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit, Wiedergeburt zum Ebenbilde Gottes und ein reiner Sinn, ein ſchlichter Wandel vor Gott, ein demüthig verborgenes Leben mit ihm und in ihm; Glaube, Liebe, Hoffnung — und dieß alles mitten in einer verdorbenen Zeit, in einer für den Untergang reifen, aber auf ewig dem Verderben zu entreißenden, ins Himmliſche zu verklärenden Welt — Grundlegung der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* auf den Trümmern der eingeſunkenen Theokratie — ſiehe! das iſt, im beſcheidenen Samenkorne des einfältigen Wortes verſchloſſen, Kern und Inhalt der evangeliſchen Lehre und Verkündigung. Daran ſollte mehr, als gewöhnlich geſchieht, ohne alle fromm-ſüße Empfindelei und Andächtelei, aber in anſpruchlos, kräftig erhabener Weiſe, der man die eigens gemachte Erfahrung bald anſpürt, an der Schwelle des Studiums neuteſtamentlicher Exegeſe erinnert werden! Hat dieſe Inſpirationstheorie im Gemüthe Anklang gefunden, dann mag immer, was die äußere Einrichtung betrifft, mit aller Unbefangenheit gezeigt werden, wie es mit dem Schreiben und Abfaſſen der Bücher gelegentlich zugegangen und wie alles, was wir da leſen, zugleich durch zeit- und ortgemäßes Bedürfniß bedingt ſei u. ſ. w., was wir indeſſen der Einleitung ins N. T. ſelber überlaſſen müſſen. (Vergl. auch unten §. 43. 44.)

Was die Eintheilung der Bücher betrifft *), ſo läßt ſich die der altteſtamentlichen Schriften nicht genau auf das N. T. übertragen. Gewöhnlich theilt man das letztere in hiſtoriſche und didaktiſche Bücher ein, wo es ſich von ſelbſt verſteht, daß die Evangelien und die Apoſtelgeſchichte zu den erſtern, die Briefe zu den letztern gezählt werden, wiewohl auch hier nicht vergeſſen werden darf, daß ein großer Theil der erſtern Lehre

*) Vergl. de Wette Einleitung in das N. T. §. 62.

enthält, und daß umgekehrt auch in den Briefen nicht bloß historische Beziehungen, sondern selbst Relationen vorkommen (wie Gal. II. 1 Cor. XI, 23 — 25. XV, 3 — 9. u. s. w.). Will man dann endlich noch eine Classe prophetischer Bücher im N. T. wieder finden, so wäre die Apokalypse hierher zu rechnen, obgleich sich prophetische Anklänge und Weissagungen auch sonst durch das N. T. hindurchziehen (Matth. XXIV. 1 Thess. V, 1. ff.)*).

c. Von den exegetischen Hülfswissenschaften.

§. 38.

Zur exegetischen Theologie werden als Hülfskenntnisse gefordert:

1. philologische Kenntniß der Grundsprachen des biblischen Kanons (**philologia sacra**);

2. historische Kenntniß von der Entstehung und den Schicksalen des Kanons und seiner Theile (Einleitungswissenschaft, Isagogik); verbunden

3. mit der philosophisch-kritischen Einsicht in die Grundsätze, nach welchen sowohl die Aechtheit einer ganzen Schrift (Authentie), als die Unverdorbenheit (Integrität) des Textes in den einzelnen Stellen zu beurtheilen ist (**critica sacra**);

4. die philosophisch-grammatische Einsicht in die Gesetze der Auslegung, mit ihrer besondern Anwendung auf die Bibel (Hermeneutik);

---

*) Merkwürdig, daß bei all dem Mangel an systematischer Einheit doch Anfang und Ende der Bibel, als Ganzes gedacht, wie die äußersten Ringe einer Kette in einander eingreifen, indem die Genesis mit dem Anfange der Dinge beginnt, und die Apokalypse mit dem Weltende schließt. Ein gewisser Parallelismus alt- und neutestamentlicher Geschichte ließe sich auch sonst durchführen, wozu jedoch hier nicht der Ort.

5. hiſtoriſch-antiquariſche Kenntniß alles deſſen, was zur Sacherklärung der Bibel dient (bibliſche Alterthümer und Geographie, **physica sacra** u. ſ. w.).

Je vielfacher die verſchiedenen Seelenthätigkeiten Gedächtniß, Phantaſie, Verſtand, Gemüth, Urtheilskraft bei der Exegeſe in Anſpruch genommen werden, deſto fruchtbarer und bildender iſt ſie. Je mehr auch auf dem Gebiete der alten (profanen) Litteratur anerkannt iſt, daß nicht die Linguiſtik allein den Philologen bildet, ſondern daß geſchichtliche und philoſophiſche Studien hinzukommen müſſen, wenn er die Schätze des Alterthums gebührend auslegen will, deſto weniger darf die theologiſche Exegeſe hinter der philologiſchen zurückbleiben. Dieß iſt auch wohl in neuerer Zeit allgemein anerkannt. Wir haben die zur Exegeſe nöthigen Hülfswiſſenſchaften theils als rein philologiſche (linguiſtiſche), theils als hiſtoriſche und philoſophiſche bezeichnet. Was die letztere Benennung betrifft, ſo nehmen wir ſie hier ganz allgemein zur Bezeichnung der ſelber urtheilenden und combinirenden Thätigkeit (Spontaneität des Geiſtes), gegenüber der bloß auffaſſenden und ſich aneignenden (Receptivität). In dieſem Sinne ſind dann Kritik und Hermeneutik angewandte philoſophiſche Disciplinen. Die erſtere wird zwar in der Regel mit der Einleitung verbunden, und die Kenntniß des hiſtoriſchen Materials (apparatus criticus) iſt nicht ſelten mit zur Wiſſenſchaft der Kritik ſelber gerechnet worden, obwohl ſie eigentlich nur die Bedingung derſelben iſt Allein was in der Wirklichkeit verbunden werden mag, hat die Encyklopädie doch als getrennte Geiſtesverrichtungen darzuſtellen; denn ein anderes iſt es, die Geſchichte der codices u. ſ. w. gedächtnißmäßig zu kennen, und ein anderes, zu urtheilen zu wiſſen über die Aechtheit eines Buches und ſich der Gründe davon bewußt zu ſein.

a. Von den Grundſprachen der Bibel.
Philologia sacra.

§. 39.

Die Grundſprachen der Bibel ſind das Hebräiſche (mit Einſchluß chaldäiſcher Beſtandtheile) als Sprachidiom

der Bücher des A. T., und das Helleniſtiſch-Griechiſche als Sprachidiom der Schriften des N. T.

Chaldäiſche Beſtandtheile: Dan. II, 4. bis Ende VII. Esra IV, 8—VI, 18. VII, 12—26. Jerem. X, 11. *).

Daß das Griechiſche und nicht etwa, wie Bolten und Bertholdt gewollt, das Aramäiſche Grundſprache des N. T. ſei, darüber iſt man wohl einverſtanden, wenn auch über Matthäus die Meinungen noch getheilt ſind.

8. Hebräiſche Sprache.

Wagner, J. J., von der Wichtigkeit der hebräiſchen Sprache für Theologen. Bamb. u. Würzb., 1806. 8. de Wette Aufforderung zum Studium der hebräiſchen Sprache und Litteratur. Jena, 1806. 8. Winer Grundlinien einer Methodik des Elementarunterrichts der hebr. Sprache. Lpz., 1819. 8. Hupfeld über Theorie und Geſchichte der hebr. Grammatik. Theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1828. S. 546. ff.

§. 40.

Die Kenntniß der hebräiſchen Sprache iſt dem Theologen unerläßlich, nicht allein des A. T. wegen, ſondern auch darum, weil

1. auch das Sprachidiom des N. T. zum Theil auf dem Hebräiſchen ruht;

2. weil ein großer Theil deſſen, was wir daſelbſt in griechiſcher Sprache beſitzen, urſprünglich im verwandten aramäiſchen Dialekte geſprochen und gedacht wurde, und alſo auf dieſen mehr oder weniger zurückzuführen iſt.

Wollte man auch das A. T. noch ſo ſehr zur bloßen Hülfsquelle zum Verſtändniſſe des neuen herunterſetzen, ſo muß doch dieſe Hülfsquelle ſelbſt in ihrer urſprünglichen Reinheit benutzt, und ſomit bei deren Erforſchung auf die Originalſprache zurückgegangen werden. Aber auch für das neuteſtamentliche Studium iſt das Hebräiſche nothwendig. Abgeſehen da-

*) Ueber den bibliſchen Chaldaismus überhaupt, ſiehe Hirzel, L., de Chaldaismi biblici origine et auctoritate critica commentatio. Lips., 1830. 4.

von, daß ganze Stücke aus dem A. T. (Citate) mehr oder weniger dem Originale gemäß im N. T. angeführt werden, und also mit diesem zu vergleichen sind, kommt man auch sonst ohne Kenntniß des hebräischen Sprachcolorits über viele Stellen des N. T. nicht weg; denn wenn auch gleich die Zahl der sonst angenommenen Hebraismen seit Winer's gründlichern Forschungen mächtig geschwunden ist, so gibt sich doch der Reichthum hebräisch-artiger Formen und Wendungen in dem historischen und gnomologischen Theile des N. T. (noch mehr als in dem dialektischen) zu erkennen. Dabei sollte man auch nie vergessen, daß, wenn gleich auch das ganze N. T. (Matthäus mit inbegriffen) griechisch verfaßt ist, doch alle Reden Jesu ohne Ausnahme und auch mehrere der Apostel und der Zeitgenossen ursprünglich in einem dem Hebräischen verwandten Dialekte gehalten, und also aus dem Griechischen, in dem wir sie haben, annähernd dahin zurückzuübersetzen sind. Oder was nützt bei einem Ausspruche Jesu alles tiefere Zurückgehen auf die Grundbedeutung eines griechischen Wortes, wenn das entsprechende hebräisch-aramäische in der Nähe liegt? Dazu kommt, daß nicht nur in einem hebräisch-artigen Dialekte gesprochen, sondern offenbar auch im Zusammenhange mit dem Hebraismus gedacht wurde*), wobei übrigens der eigenthümlich christlichen Denkweise, die sich der

*) Dieß hat schon Luther richtig erkannt. „Auch das N. T. (sagt „er) ist voll ebräischer Art zu reden; darum haben sie recht ge„sagt, die Ebräer trinken aus der Brunnquelle, die Griechen aus den „Wässerlein, die Lateinischen aber aus den Pfützen." Auch ist ihm nicht entgangen, wie die hebräische Sprache auf einem tiefern religiösen Lebenselemente ruht, und recht eigentlich zur Bezeichnung religiöser Vorstellungen und Gefühle geschaffen ist. „Es ist die heilige Sprache so reich [ihre Ar„muth in anderer Hinsicht wird damit nicht bestritten], daß keine Sprache „mag sie genugsam erlangen; denn sie hat viele Wörter, die da singen, „loben, preisen, ehren, freuen, betrüben ꝛc. heißen, wo wir kaum eins „haben, und sonderlich in göttlichen heiligen Sachen ist sie reich mit Wor„ten, daß sie wohl zehn Namen hat, da sie Gott mit nennt, da wir nicht „mehr haben, denn das einige Wort Gott, daß sie wohl billig eine heilige „Sprache heißen mag." Aehnliches sagt Herder von ihr: „die hebr. „Sprache ist voll Athems der Seele, sie tönt nicht, wie die griechische, aber „sie haucht, sie lebet!" Vgl. Briefe das Studium der Theol. betreffend (I. S. 8. ff. IV. S. 144. ff.) und vom Geist der hebr. Poesie vom Anf.

volksthümlichen Form mit Freiheit bediente, nicht zu nahe getreten sein soll.

Ueber Benennung der hebräischen (ehmals heiligen) Sprache לָשׁוֹן עִבְרִית, שְׂפַת כְּנַעַן, über deren Eigenthümlichkeiten, Behandlung, Geschichte, sowie über die Geschichte ihres Studiums sind als dahin gehörige Schriften zu vergleichen:

Hartmann, A. Th., linguistische Einleitung in das Studium der Bücher des A. T. Bremen, 1817.

Gesenius, W., Geschichte der hebr. Sprache und Schrift. Lpz., 1815.

Außerdem siehe die Einleitungen ins A. T. (z. B. de Wette §. 30—38., wo auch die übrige Litteratur.)

1. Hebräische Sprachlehren *).

*Gesenius, W., hebr. Grammatik. Halle, 1813. 10 Aufl. 1831.

ausführliches grammatisch kritisches Lehrgebäude der hebr. Sprache mit Vergleichung der verwandten Dialekte. Lpz., 1817. Bd. II.

Ewald, G. H. A., kritische Grammatik der hebräischen Sprache, ausführlich bearbeitet. Lpz., 1827.

* Grammatik der hebr. Sprache des A. T. in vollständiger Kürze neu bearbeitet. Lpz., 1828.

2. Uebungs(Elementar)bücher.

*Gesenius, W., hebräisches Lesebuch, mit einem Wortregister und Anmerkungen. Halle, 1814. 5 Aufl. 1828.

Wirthgen, S. W., Materialien zur praktischen Einübung der hebr. Sprache. Lpz., 1825.

Böttcher, J. F., hebr. Elementarbuch für Schulen. Dresden, 1826.

3. Wörterbücher **).

*Gesenius, W., hebräisch deutsches Handwörterbuch über die Schriften des A. T. mit Einschluß der chald. Wörter. Lpz., 1810. 12. Bd. II.

hebr. u. chald. Handwörterbuch über das A. T. Lpz., 1815. 3 Aufl. 1828.

lexicon manuale Hebr. et Chald. in V. T. libros. Post editionem Germanicam tertiam latine elaboravit, multisque modis retractavit et auxit. Lips., 1833.

---

*) Aeltere von Seb. Münster (1532.), J. Burtorf (1605. u. öfter wieder gedr.), J. A. Danz (1696.), A. Schultens (1737.), J. D. Michaelis (1745.), F. W. Hezel (1777.). Neuere von J. S. Vater (1797. 1814.), J. F. Weckherlin (Stuttg., Bd I. 1797. 98. 1818. Bd II. 1805. 19.), M. Hartmann (1798. 1819.), R. Hanno (1825. 28.), Böckel (1825.), Uhlemann (1827.).

**) Aeltere von J. Burtorf (1607—54.), J. Coccejus (1669.

Winer, G. B., Simonis lexicon manuale hebr. et chald. post Eichhornii curas denuo castigavit, emendavit multisque modis auxit. Lips., 1828. *).

3. Helleniſtiſch-griechiſche Sprache.
(Neuteſtam. Sprachidiom.)

§. 41.

Aber auch die iſolirte Kenntniß der hebräiſchen und der claſſiſch-griechiſchen Sprache reichen zur Erklärung des N. T. nicht hin, ohne eine genauere Auffaſſung der ſie vermittelnden Sprachelemente, auf denen eben das neuteſtamentliche Sprachidiom beruht.

Daß die Sprache des N. T. weder in grammatiſcher, noch in lexicaliſcher Hinſicht die rein griechiſche ſei, iſt wohl jetzt allgemein zugeſtanden **). Damit iſt aber nur etwas Negatives ausgeſagt, und es wäre jedenfalls ein höchſt mechaniſches und ungeſchicktes Verfahren, wenn man ohne vermittelndes Princip bloß den Maßſtab des rein Griechiſchen (etwa gar des Attiſchen) einerſeits und den des rein Hebräiſchen andererſeits an das N. T. legen, und ſo beides äußerlich durch einander combiniren wollte, wie es zum Theil bei der frühern Theorie der „Hebraismen" der Fall war; denn in der That, wenn man den reinen Charakter beider Sprachgebiete, des Griechiſchen und Hebräiſchen, vergleichend neben einander ſtellt, ſo ſollte es bei der gänzlichen Verſchiedenheit derſelben unmöglich ſcheinen, ſie in ein Drittes zu vereinigen. Nur den hiſtoriſchen Verhältniſſen blieb dieſe Vereinigung vorbehalten. Das auch in anderer Hinſicht ſo merkwürdige alexandriniſche Zeitalter muß

1714.), J. Ch. Wolf (1707.), Stock (1727.), Simonis (1752.), Caſtelli (1784.).

*) Größere Werke für den Gelehrten: Gesenius thesaurus philologico-crit. linguae hebr. et chald. Fasc. I. ed. altera sec. radices digesta. Lips., 1829. 4. Hartmann, A. Th., thesauri linguae hebr. e Mischna augendi. Part. I—III. Rost., 1826. 4.

**) Ueber den Streit hierüber vergl. Winer's Gramm. §. 1.

als die Brücke zwiſchen dem Oriente und Occidente angeſehen werden. Die ſogenannte κοινή von der einen, und der vom nationalen Sprachcharakter ſich immer ſehr entfernende ἑλληνισμός von der andern Seite müſſen demnach als die Annäherungspuncte und endlichen Uebergänge zu dem keineswegs zufälligen, ſondern in der That hiſtoriſch bedingten Sprachgemiſch des N. T. betrachtet werden. Wie wichtig alſo das Studium der Schriftſteller des gemeinen Dialektes (Polybius, Plutarchus, Artemidorus), ſowie auch wieder das der **LXX**, der Apokryphen, des Philo und Joſephus zur Erlangung einer gründlichen Einſicht in das neuteſtamentliche Sprachidiom ſeien, leuchtet von ſelbſt ein. Die Grammatik des N. T. auf beſtimmtere wiſſenſchaftliche Principien zurückgeführt zu haben, iſt Winer's Verdienſt, deſſen Grammatik ein für den Studirenden unentbehrliches Hülfsmittel geworden iſt.

1. Neuteſtamentliche Sprachlehren*).

* Winer, G. B., Grammatik des neuteſtamentlichen Sprachidioms, als ſichere Grundlage der neuteſtamentlichen Exegeſe. Leipz., 1822. 25. 30.

grammatiſche Excurſe über die Sprache des N. T. Nachträge und Berichtigungen der Grammatik des neuteſtamentlichen Sprachidioms. Lpz., 1828. (Durch die neueſte Ausgabe der Gramm. von 1830. entbehrlich geworden.)

Alt, J. C. W., Grammatica linguae graecae, qua N. T. scriptores usi sunt. Halae, 1829.**).

2. Wörterbücher ***).

Schöttgen, Chr., Nov. Lexicon graeco-lat. in N. T. post J. T. Krebs. rec. aux. G. L. Spohn. Hal., 1819.

---

*) Ueber die ältern Leiſtungen von Glassius (ed. Dathe), Wyss, G. Pasor, ſowie über neuere von Haab (hebr.-griech. Grammatik für das N. T. Tüb., 1815.) vgl. Winer a. O. Einl.

**) Daß die gewöhnlichen griechiſchen Grammatiken von Buttmann und Matthiä, auf welche Winer hauptſächlich verweiſt, ſowie von Thierſch, Roſt u. A. damit zu verbinden, verſteht ſich von ſelbſt, hauptſächlich aber auch Viger de graecae dictionis idiotismis ed. Hermann. Lips., 1822. 8., Fischer ad Wellerum, Lobeck ad Phrynichum u. ſ. w.

***) Aeltere von G. Pasor (1631. 1735.), Stock (1725. 52.),

Schleusner, J. F., Nov. Lex. gr. lat. in N. T. Lips., 1792. (1801. 08.) 1819. Voll. II.

*Wahl, Chr. Abr., Clavis N. T. philologica usibus scholarum et juvenum theologiae studiosorum accommodata. Lips., 1822. 29. Voll. II.

Clavis N. T. philologica cet. Editio minor. Lips., 1831. 4.

*Bretschneider, C. G., Lexicon manuale gr.-lat. in libros N. T. Lips., 1824. 29. Voll. II.

3. Anderweitige philologiſche Hülfsmittel zur Erklärung des N. T.

Vorst de Hebraismis N. T. commentarius cur. J. F. Fischer. Lips., 1778.

Bos, Lamb., Diatribe s. Exercitatt. philologicae, in quibus N. T. loca quaedam ex profanis auctoribus illustrantur. Franeq., 1700. 13.

Elsner, Jac., Obss. sacrae in N. T. libros etc. Traj. ad Rhen., 1728.

Raphel, G., Annotatt. in N. T. ex Xenophonte collectae. Hamb., 1709. 20.
ex Polybio et Arriano. Ibid. 1715.
ex Herodoto. Luneb., 1731.
} Zuſammen Lugd. Bat. 1747. Voll. II.

Munthe, Csp. F., Obss. philologicae in sacros N. T. libros ex Diodoro Siculo collectae. Hafn. et Lips., 1755.

Lösner, C. F., Obss. ad N. T. e Philone Alexandrino. Lips., 1777.

Ott, J. B., Excerpta ex Flav. Josepho ad N. T. illustr. cura Havercamp. Lugd. Bat., 1741.

Krebs, J. T., Obss. in N. T. e Flavio Joscpho. Lips., 1755.

Gersdorf, C. G., Beiträge zur Sprachcharakteriſtik der neuteſtamentlichen Schriftſteller. Bd I. Lpz., 1816.

2. Semitiſche Dialekte.

§. 42.

Die genauere Kenntniß der übrigen ſemitiſchen (gew. orientaliſchen) Dialekte iſt zu einer gelehrten Erforſchung der

---

Mintert (1728.), Simonis (1762.), J. F. Fischer (Proluss. etc. 1772.), Kypke (Vocab. Lips., 1795.).

hebräiſchen Sprache und zur Erklärung einzelner Theile des A. T. zwar unumgänglich nothwendig, kann aber doch nicht von jedem chriſtlichen Theologen als ſolchem in ihrem ganzen Umfange gefordert werden.

Da das Hebräiſche nur ein Zweig des großen vorderaſiatiſchen (ſemitiſchen) Sprachſtammes iſt, ſo iſt es freilich nothwendig, daß der, welcher dieſe Sprache zum eigentlichen Gegenſtande ſeiner Forſchungen macht, das Ganze umfaſſen, und alſo auch die verwandten Zweige des Aramäiſchen (Syrochaldäiſchen), Arabiſchen, Aethiopiſchen, Samaritaniſchen und Phöniciſchen (Althebräiſchen) kennen lernen muß. Ja, ſelbſt die unmittelbare Anwendbarkeit dieſer gelehrtern orientaliſchen Sprachkenntniſſe auf die Erklärung des alten, zum Theil auch des N. T. kann nicht geläugnet werden. Iſt man auch davon zurückgekommen, mit Schultens überall auf arabiſche Wurzeln zurückzugehen, ſo erklärt ſich doch manches ſowohl in ſprachlicher als in ſachlicher Hinſicht aus dem Arabiſchen, ſchon darum, weil dieſe die ausgebildetſte unter den genannten Sprachweiſen iſt. Noch näher liegt aber in gewiſſer Beziehung das Syriſche und Chaldäiſche. Daß zur vollſtändigen Erklärung des A. T. letzteres nothwendig ſei, zeigen die oben genannten chaldäiſchen Beſtandtheile der Bibel. Das Syrochaldäiſche (Aramäiſche) aber war, wie ebenfalls gezeigt worden, die eigentliche Umgangsſprache der Juden zur Zeit Jeſu, und in ſofern kommt dieſes auch bei der neuteſtamentlichen Exegeſe in Betracht. Ferner gewährt das Vergleichen der ſyriſchen Verſion dem Erklärer des N. T. einen nicht zu überſehenden Nutzen. Wir würden alſo offenbar, ohne uns den Blick in dieſe Sprachgebiete offen zu erhalten, eine ſehr unvollkommene Exegeſe ſowohl des A. als des N. T. üben können. Allein eben deßhalb, weil die gründlichere Beſchäftigung mit dieſen Sprachen beinahe ein ganzes Leben fordert, kann dem, der ſich doch zunächſt zu einem künftigen Lehrer des Chriſtenthums ausbilden will, die Aneignung dieſer Wiſſensſchätze nicht auf die Gefahr hin zugemuthet werden, daß er darüber das Wichtigere, ſeinem künftigen Berufe näher Lie-

gende vernachläſſige, und die theologiſche Richtung rein in der philologiſchen untergehen laſſe. Hat doch ſchon Luther, der ſo ſehr auf die Sprachen hielt, es auch wieder richtig erkannt, daß dieſe allein noch nicht den Theologen machen!

Soll alſo nicht unter dem Scheine der Gründlichkeit zuletzt doch eine glänzende Oberflächlichkeit befördert werden, ſo iſt Theilung der Arbeit nothwendig. Es reicht ſomit hin, wenn Einzelne, die dazu Luſt und Beruf haben, den gelehrtern Sprachſtoff ſo zurichten, daß er denen, welche ſich mit der Kenntniß der bibliſchen Grundſprachen begnügen müſſen, ſchon verarbeitet in die Hände geliefert wird, und die Reſultate ſolcher Forſchungen in die bibliſche Sprachlehre und Lexicographie übergehen. Ein gewiſſes Annehmen auf Auctorität hin, ein Entlehnen vom Reichthume Anderer und ein Zehren von ihrem Vorrathe bringt, bei anderweitiger Tüchtigkeit und bei Offenheit eines wiſſenſchaftlichen Sinnes, weniger Schande, als Halbheit in allen Dingen oder zweckloſes Dickethun mit Gelehrſamkeit*).

β. Iſagogik.

Vgl. Dav. Schulz Rec. von Eichhorn's und de Wette's Einll. in den theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1829. Heft 3. S. 570—72.

§. 43.

Da die Bibel eine allmählig entſtandene Sammlung von Schriften aus verſchiedenen Zeitaltern iſt, von verſchiedenen Verfaſſern, unter verſchiedenen Verhältniſſen und Bedingungen geſchrieben, ſo iſt zu einem richtigen Verſtändniſſe derſelben nothwendig, ſowohl die Entſtehung und die Schickſale der ganzen Sammlung, als die der einzelnen Theile derſelben näher zu kennen. Alles dieß gehört in die bibliſche

*) Vgl. Schleiermacher §. 131. Ueber die Hülfsmittel zur Erlernung des Chaldäiſchen, Syriſchen und Arabiſchen ſ. Danz S. 184—90.

Einleitungswiſſenſchaft (Iſagogik), welche wieder theils in die Einleitung ins alte, und in die Einleitung ins neue Teſtament, theils in die allgemeine und ſpecielle zerfällt.

§. 44.

Die allgemeine Einleitung handelt von der Entſtehung und den Schickſalen des Kanons, von der Geſchichte der Handſchriften, Ausgaben, Ueberſetzungen, Bearbeitungen deſſelben u. ſ. w. Die ſpecielle hat es dagegen (in theilweiſer Verbindung mit der Kritik) mit der Authentie und Integrität der einzelnen Schriften, mit den Perſonen ihrer Verfaſſer, mit Zweck, Plan, Form und Stil ihrer Werke, ſowie endlich mit Zeit, Ort und Umſtänden der Abfaſſung zu thun.

Ueber das Verhältniß der Iſagogik zur Kritik ſiehe §. 38. Beide laſſen ſich freilich nicht ſtreng aus einander halten. In ältern Zeiten befaßte man die Iſagogik unter dem Begriffe der **critica sacra**, und in neuern hat man nicht ſelten wieder die Kritik in die Einleitung hineingezogen. Beide bedingen ſich wechſelsweiſe. Die Einleitung wird auf den Ergebniſſen der Kritik ruhen; die Kritik aber wird mit dem Werkzeuge, mit welchem die Einleitung bekannt macht, arbeiten.

Die Iſagogik ſoll nun nicht, wie Viele gethan, ſchon in die Encyklopädie hineingezogen werden. Für den Zweck der letztern reicht hin, die Nothwendigkeit einer Einleitung darzuthun. Ohne alſo die Geſchichte des Kanons hier abzuhandeln*), iſt nur an allmählige Entſtehung deſſelben, namentlich des neuteſtamentlichen (εὐαγγέλιον, ἀπόστολος), ſowie an das Schwanken der Meinungen hierüber in den erſten Jahrhunderten (Kanon des Origenes und Euſebius, der Synode von

*) Wer ſolche in der Encyklopädie ſucht, findet ſie bei Planck I. S. 363. ff., Franke S. 96. ff., Schmidt, Bertholdt u. A. Im Allgemeinen verweiſen wir auf Roſenmüller's Handbuch für die Litteratur der bibliſchen Kritik und Exegeſe. Gött., 1797—1800. Bd. IV.

Laodicea) zu erinnern. Auch ist von vorne herein dem Anfänger das richtige Verhältniß bemerkbar zu machen, in welchem in der urchristlichen Zeit der Kanon als solcher zum kirchlichen Leben stand. Es ist zu zeigen, wie das letztere bereits eine hohe Selbstständigkeit gewonnen hatte, noch ehe man über den kanonischen Bibelbuchstaben ins Reine gekommen, also daß man sieht, wie nicht auf den Kanon die Kirche gegründet, sondern vielmehr der erstere ein Werk der letztern ist. Dieß wird von nicht geringem Einflusse auf die ganze weitere theologische Richtung sein*). Was aber die specielle Einleitung betrifft, so dürfte wohl geeigneter sein, diese mit der Exegese eines jeden einzelnen Buches in Verbindung zu bringen, als sie in gesonderten Vorträgen weitläufig abzuhandeln.

1. Einleitungen in die ganze Bibel**).

Bertholdt, Leonh., historisch-kritische Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des A. u. N. T. Erl., 1812—19. Bd. VI.

*de Wette, W. M. L., Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel A. u. N. T. Thl I.: Einleitung ins A. T. Berl., 1817. 4 Aufl. 1833. Thl II.: Einleitung ins N. T. Ebend., 1826. 30.

2. Einleitungen in das A. T.

Simon, Rich., Histoire critique du Vieux Testament. Par., 1678. 4. Rott., 1685. 4.***).

---

*) Vgl. Schleiermacher §. 104. ff. Göthe a. O. S. 140.: „Die „Bibel an sich selbst, und dieß bedenken wir nicht genug, hat in „der ältern Zeit fast gar keine Wirkung gehabt. Die Bücher des A. T. „fanden sich kaum gesammelt, so war die Nation, aus der sie entsprungen, völlig zerstreut; nur der Buchstabe war es, um den die Zerstreuten sich sammelten und noch sammeln. Kaum hatte man die Bücher „des N. T. vereinigt, als die Christenheit sich in unendliche Meinungen „spaltete. Und so finden wir, daß die Menschen sich nicht sowohl mit „dem Werke, als an dem Werke beschäftigten."

**) Aeltere Werke von Rivetus (1627.), Walther (1636.), A. Calov (1643. 73.), Brian Walton (1657. Ausg. von Wrangham 1828.), Heidegger (1681.), Pfeiffer (Ultraj., 1704.), van Til (1720. 22.), du Pin (1701.), Calmet (1720. übersetzt von Mosheim 1738—47.), Moldenhauer (1744.), Börner (1753.), †Goldhagen (1765—68.), Wagner (1795.), Huber (Basel, 1803.).

***) Lateinisch: Natalis Alb. de Versé Hist. critica V. T. auctore

*Eichhorn, J. G., Einleitung ins A. T. Lpz., 1780—83. 87. 1803. Bd. III. 1823. 24. Bd. V.

Einleitung in die apokryphischen Schriften des A. T. Lpz., 1795.

Bauer, G. L., Entwurf einer kritischen Einleitung in die Schriften des A. T. Nürnb. u. Altd., 1794. 1801. 06.

†Jahn, J., Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes. Wien, 1793. 1802. Bd. II.

Introductio in libb. sacrr. V. Foed. in compend. redacta. Vienn., 1804. 15.

*de Wette (s. oben unter 1.).

Beiträge zur Einleitung in das A. T. Halle, 1806.

Augusti, J. Ch. W., Grundriß einer historisch-kritischen Einleitung ins A. T. Lpz., 1806. 27.

†Ackermann, F., Introductio in libros V. Foed. Vienn., 1825.

3. Einleitungen in das N. T.

Simon, Rich., Histoire critique du Texte du N. T., où l'on établit la vérité des actes, sur lesquels la relig. chrétienne est fondée. Rotterd., 1689. 4.*).

Hänlein, H. K. A., Handbuch der Einleitung in die Schriften des N. T. Erlangen, 1794—1800. 2 Aufl. 1801—09. Bd. III. Lehrbuch der Einleitung. Ebend. 1802.

R. P. Ricardo Simonio. Amst., 1681. 85. Franeq., 1698. 4., womit zu vergleichen (le Clerc) Sentimens de quelques Theologiens de Hollande sur l'histoire critique etc. Amst., 1685., deutsch von Corrodi. Zür., 1779. Bd. II. Andere ältere Werke von Fabricius (1610.), Hottinger (1649. 96.), Leusden (1663. 1739.), J. G. Carpzov (Introductio 1714—31. 41. Critica s. 1728. 48.), J. S. Semler (Apparatus 1773.), Güte (1787.), Michaelis (1787.).

*) Womit zu verbinden Hist. critique des Versions du N. T., où l'on fait connaître quel a été l'usage de la lecture des livres sacrés dans les principales églises du monde. Rott., 1690. 4. und Nouvelles observations sur le Texte et les Versions du N. T. Paris, 1695. 4. (alles übers. von Matth. A. Cramer, mit Vorr. und Anmkk. von Semler. Halle, 1776—80.) — Andere ältere Werke von J. Leusden (1684. 1739.), J. G. Pritius (1704. herausg. von Hofmann 1737. 64.), Harwood (a. d. Engl. von Schulz. Halle, 1770—73.), J. Dav. Michaelis (Einleitung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes. Gött., 1750. 4 Aufl. 1787. 88. Bd. II. 4.), Herb. Marsh (Anmerkk. und Zusätze zu Michaelis Einleitung. Cambr., 1793., übers. von E. F. K. Rosenmüller. Gött., Thl I. 1795. Thl II. 1803. 4.).

Schmidt, J. E. Chr., historisch-kritische Einleitung ins N. T. Gießen, 1804. Bd. II.

Eichhorn, J. G., Einleitung ins N. T. Lpz., Bd I. 1804. 2 Aufl. 1820. Bd II. III. 1810—14. Bd IV. V. 1827.

*†Hug, J. L., Einleitung in die Schriften des N. T. Tüb., 1808. 21. 26. Bd. II.

*de Wette, W. M. L.
Bertholdt, Leonh. } s. oben unter 1.

Guerike, H. E. F., Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung ins N. T. — besonders mit polemischer Rücksicht auf das Lehrbuch des Hrn Dr. de Wette. Halle, 1828. Fortgef. Beiträge 1831.

*Schott, H. A., Isagoge hist.-crit. in libb. N. Foed. sacros. Jen., 1830.

†Feilmoser Einleit. in die Bücher des neuen Bundes. Inspr., 1810. 30.

Schneckenburger, M., Beiträge zur Einl. ins N. T. Stuttg., 1832.

Olshausen, H., Nachweis der Echtheit sämmtlicher Schriften des N. T. Für gebildete Leser aller Stände bearbeitet. Hamburg, 1832.

γ. Critica sacra.

Semler, J. S., Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon. Halle, 1771—75. Bd. IV. Heringa, Jod., über den rechten Gebrauch und Mißbrauch der biblischen Kritik. A. d. Holl. von Beckhaus. Offenb., 1804. Hitzig, Ferd., Begriff der Kritik, am A. T. praktisch erörtert. Heidelberg, 1831. 8.

§. 45.

Auf dem in der Isagogik näher kennen zu lernenden historischen Boden bewegt sich die Thätigkeit der biblischen Kritik, deren Aufgabe dahin geht, sowohl aus den vorliegenden historischen Denkmälern, als aus den in den zu behandelnden Schriften selbst liegenden innern Merkmalen eines Theils die Aechtheit (Authentie) einer ganzen Schrift, andern Theils die Unverdorbenheit (Integrität) der einzelnen Schriftstellen oder des Textes nach wissenschaftlichen Principien zu beurtheilen, und da, wo die ächte Lesart verloren gegangen oder verdrängt worden, dieselbe wieder herzustellen.

Die Nothwendigkeit der Kritik rechtfertigt sich von selbst, sobald man nur in der Einleitung den flüchtigsten Blick auf die Geschichte und die Schicksale des Kanons geworfen hat *). Sie ist auch stets von den Einsichtsvollern unter den frommen Verehrern der Bibel im Interesse derselben gewünscht und geübt worden, wie namentlich von Luther und Bengel, und schon früher von Origenes und Hieronymus. Allfällige Uebertreibungen (Hyperkritik) dürfen auf keinen Fall die Unkritik entschuldigen. Oder sollte sich der Eifer für eine vorgefaßte Dogmatik und das absichtliche Beibehalten von erwiesen unächten Stellen, wie 1 Joh. V, 7., um die göttliche Wahrheit ein größeres Verdienst erwerben, als die redliche, wenn auch irre geleitete Forschung? Uebrigens darf man nur auf die Bestrebungen der neuern Kritik, die denn doch wohl seit Bahrdt und Semler eine festere Grundlage gewonnen hat, einen unbefangenen Blick werfen, um sich zu überzeugen, daß keineswegs dogmatische (etwa rationalistische) Gründe bei der Bestimmung von Aechtheit und Unächtheit sowohl ganzer Schriften, als einzelner Bestandtheile obwalten; denn was kann es dogmatisch verschlagen, ob die Geschichte von der Ehebrecherin

*) Vgl. hierüber Herder's ersten Brief: „Verbannen Sie jeden „letzten Sauerteig der Meinung, als sei dieß Buch in seiner äußern Ge„stalt und in seinen Materialien kein Buch, wie andere Bücher, in ihm „könne es z. E. keine verschiedenen Lesarten geben, weil es ein göttli„ches Buch sei. Es gibt in ihm verschiedene Lesarten (und Eine Lesart „kann doch nur die rechte sein), dieß ist Thatsache, keine Meinung." .... „Ob ein Mensch, der die Bibel abschreibt, jetzt auf einmal ein fehler„freier Gott werde?" ..... „Kein Pergament bekommt eine festere Na„tur, weil es die Bibel trägt, und keine Tinte wird deßhalb unverlösch„bar." .... Deßgleichen Eichhorn (Einl. ins A. T. 2 Aufl. S. 57. 58.): „Wer dem biblischen Litterator verargt oder gar mit frommer Ban„gigkeit darüber seufzt, wenn er kritisch genau und richterlich streng ein „Werk des alten [oder neuen] Testamentes nach dem andern in dieser „Absicht untersucht, der muß entweder mit dem Alterthum und der Pro„fanlitteratur und dem dort üblichen Verfahren gänzlich unbekannt oder „an Seelenkräften so äußerst schwach sein, daß er die großen Folgen einer „unterlassenen Prüfung dieser Art und das unüberwindliche Heer von „Zweifeln nicht übersieht, das sich nur durch die vorgeschlagene [nämlich „kritische] Behandlungsart aus seinen Verschanzungen treiben läßt." Vgl. auch Göthe a. O. S. 171. und de Wette's Theodor. II. S. 184.

Joh. VIII, 2—11. ächt ist oder nicht? oder ob die Doxologie Röm. XVI, 25—27. hier zu stehen habe, oder am Ende von Cap. XIV.? Und dennoch befaßt sich die Wissenschaft, eben aus reiner Hochachtung für das überlieferte Bibelwort, mit derselben genauen Umständlichkeit mit diesen, wie mit den dogmatisch wichtigen Stellen. Ja dieselben Gelehrten, die vielleicht weniger anstehen würden, dogmatisch unbedeutendere Bücher, wie etwa den zweiten Brief Petri, als unächt aufzugeben, würden auch jetzt wieder, wie vor etlichen Jahren, alle ihnen zu Gebote stehenden Waffen der Wissenschaft gebrauchen, wenn es wieder nöthig werden sollte, das Evangelium des Johannes gegen erneuerte Angriffe zu vertheidigen, selbst wenn die in demselben enthaltenen Ideen ihrer dogmatischen Richtung weniger zusagen würden, als z. B. die Lehrweise der ersten Evangelien! Eben so ist es noch Keinem eingefallen, die Aechtheit des Briefes an die Römer oder an die Galater zu bezweifeln, um die oder jene Lehre des Glaubens ihrer Stütze zu berauben. Nein, das ist eben die Würde der Wissenschaft, daß sie frei von allen Nebenrücksichten die Bahn fortschreitet, welche ihr der unbestechliche Wahrheitssinn bezeichnet.

§. 46.

Von dem Urtheile über die Authentie einer Schrift ist das über die Kanonicität derselben nur theilweise abhängig. Von der Integrität aber der einzelnen Stellen, mithin von der Reinheit des Textes hängt die kanonische Würde der Bibel allerdings ab.

Unächt (spurius, νόθος) heißt freilich im schlimmsten Sinne des Wortes eine Schrift, die absichtlich einem Verfasser untergeschoben worden, und in diesem Sinne kannte die alte Kirche mehrere unächte Schriften, welche sich unter dem Namen eines Petrus, Jacobus, Thomas u. s. w. in den Kanon einzudrängen suchten, nachher aber als Apokryphen ausgeschlossen wurden*). Hier fiel mit der abgesprochenen

*) Fabricii codex apocryph. N. T. Hamb., 1703. Voll. II. 1719. Voll. III. 8.

Authentie einer Schrift auch ihre Kanonicität. Allein die Frage über die Authentie eines Buches kann auch über deſſen Kanonicität hinausgehen. Es kann bei aller Würdigkeit einer Schrift, in der Sammlung heiliger, ſelbſt gottbegeiſterter Bücher zu ſtehen, dennoch die Frage aufgeworfen werden, ob dieſe Schrift wirklich ein Werk des Verfaſſers ſei, dem die Ueberlieferung ſie zuſchreibt oder deſſen Namen ſie in der (ſpäter gemachten) Ueberſchrift an der Stirn trägt. Es zeugt nur von der größten Befangenheit und Unwiſſenheit zu glauben, daß, wenn ich vom kritiſchen Standpuncte aus einem angeblichen Verfaſſer das Buch abſpreche, das von ihm der Sage nach herrühren ſoll, ich dadurch eine feindſelige Stimmung gegen das Buch ſelbſt an den Tag lege. In der Profanlitteratur fällt einem ſo etwas von Weitem nicht ein. Oder hat F. A. Wolf die Ilias verachtet, weil er ſie nicht für das Werk des Einen Homer hielt? Eben ſo wenig ſchwindet meine Verehrung des Briefes an die Hebräer, wenn ich mich aus Gründen überzeugt habe, daß derſelbe nicht von Paulus herrührt. Geſetzt nun, es gelänge ferner der Beweis, daß der zweite Brief Petri nicht von Petrus, der erſte an den Timotheus nicht von Paulus, der Brief Jacobi weder vom Apoſtel Jacobus, noch vom Bruder des Herrn, ſondern von einem Dritten ſei, und der Brief an die Epheſer ſei eine, vielleicht von einem apoſtoliſchen Schüler herrührende, bloße Erweiterung des Briefes an die Coloſſer*), ſo wäre mit alle dem gegen die Kanonicität dieſer Schriften, gegen die chriſtlich-religiöſe Bedeutſamkeit und kirchliche Brauchbarkeit, (gegen ihren „normalen Charakter“ Schleiermacher,) ja ſogar, wenn man will, gegen ihren inſpirirten Inhalt (auch nach den ſtrengſten theopneuſtiſchen Begriffen) noch nichts geſagt. Bläſt denn der Geiſt Gottes nicht, wo er will? Und wo ſteht geſchrieben, daß er an die Namen Paulus, Petrus gebunden geweſen? Gilt uns allein

*) Siehe hierüber de Wette's Einleit. ins N. T. an den verſchiedenen Stellen. — Daß übrigens mit dieſen hypothetiſch hier vorgetragenen Beiſpielen noch kein eigenes Urtheil über die betreffenden Bücher gefällt ſei, iſt wohl unnöthig zu erwähnen.

der apostolische Name, so müssen wir den Evangelien des Lucas und Marcus weniger glauben, als denen des Matthäus und Johannes. Daher sagt Luther, aus einer großartigern Inspirationstheorie heraus, sehr treffend*): „Was Christus „nicht lehret, ist nicht apostolisch, wenn's gleich Petrus und „Paulus lehret; wiederum, was Christus lehret, das ist apo„stolisch, und wenn's gleich Judas, Annas, Pilatus und „Herodes thät." Freilich müßte dann der Umstand, daß einige der genannten Schriften dennoch apostolische Namen an der Stirn tragen, auf eine Weise erklärt werden können, die keine Annahme von absichtlichem Betruge zuließe, wodurch allerdings auch die Kanonicität gefährdet würde. — Noch in einem weit höhern Grade ist dieß bei dem A. T. der Fall. Wenn auch einzelne Psalmen, trotz der Ueberschrift לְדָוִד, nicht von dem königlichen Sänger selbst, sondern bloß **ad modum Davidis** gedichtet sind, so geht darum, ist nur der theokratische Geist in ihnen ein ächter, ihre religiöse Bedeutsamkeit nicht verloren; und was im angefochtenen zweiten Theile des Jesaias (Cap. **XL — LXVI.**) Erhebendes, ächt Messianisches vorkommt, bleibt in voller prophetischer und somit kanonischer Würde dastehen, wenn es auch gleich nicht vom Sohne Amoz verfaßt ist. Und wie? sollten jene Urkunden göttlicher Menschenerziehung, die wir im Pentateuch gesammelt finden, uns weniger ehrwürdig erscheinen, wenn sie nicht der Griffel Mosis von A bis Z niedergeschrieben hat?

Ueber die Authentie müssen wir uns also unser Urtheil stets frei halten. Aber nicht auch über die Kanonicität? Es könnte denn doch auch der Fall sein, daß eine unauthentisch erfundene Schrift zugleich auch Spuren von einem dem Ganzen der Bibel fremdartigen Geiste verriethe. Will man sagen, die Vorsehung hat über die Bibel gewacht, so geschah denn dieß doch mittelbar durch die Wachsamkeit der Kirche selbst in den ersten Jahrhunderten, und es zeigt sich allerdings auch bei der flüchtigsten Vergleichung der apokryphischen Litteratur mit der kanonischen, daß hier kein bloßer Zufall gewaltet.

*) In der Vorrede zur ersten Ausgabe seiner Uebersetzung des N. T. 1522.

Dennoch läßt ſich ein Schweben auf der Grenze zwiſchen dem Kanoniſchen und Apokryphiſchen bei einigen Büchern nicht läugnen*), was ja auch die Kirche durch Aufſtellung einer Claſſe von ἀντιλεγόμενα deutlich genug ausgeſprochen hat, und was ſich in den Schickſalen der Apokalypſe zur Evidenz zeigt.

Hat ſich auch längere Zeit in der Kirche kein Widerſpruch gegen die Kanonicität einzelner Bücher geltend gemacht, ſo nahm doch die Reformation das Recht der ältern Kirche wieder in Anſpruch**), und auch die neueſte Zeit hat ſolches wieder als ein proteſtantiſches erkannt und geübt***). Wir geben zwar gern zu, daß ſich ſchwerlich das Gemeingefühl der Kirche dazu vereinigen wird, auch nur die geringſte Veränderung im Kanon vorzunehmen, und können es ſelbſt nicht wünſchen †); dem Einzelnen aber muß das Urtheil frei ſtehen, und die Wiſſenſchaft muß darauf ſtets Rückſicht nehmen. Je weniger es indeſſen der Geſammtheit gelingen dürfte, jetzt noch Bücher aus dem Kanon auszuſcheiden, (wiewohl z. B. die Urtheile mancher Laien über das Hohelied und die Apokalypſe unbewußt ein ſolches Streben verrathen,) deſto weniger noch dürfte zu hoffen ſtehen, daß der Kanon noch einen Zuwachs oder eine Bereicherung von ſolchen Schriften erhalten

*) Vgl. Schleiermacher §. 106—108.

**) Vgl. Luther's Urtheile über den Brief Jacobi und die Apokalypſe a. O., womit zu vergleichen das Urtheil des L. Oſiander (1614.): In eo autem erratum est, quod epistolam Jacobi et Judae et posteriores duas Joannis inter canonica scripta numerant, quae scripta non longe post apostolorum tempora non pro scriptis canonicis habita sunt.... Recte autem omissa Apocalypsis. Ea enim non est Joannis Apostoli, sed cujusdam Joannis Theologi, et multa habet adeo obscura et perplexa, ut non multi dextre in ejus lectione versari queant — bei Spittler über den ſechzigſten laob. Kanon. S. 16.

***) Schleiermacher §. 110.: „Die proteſtantiſche Kirche muß „Anſpruch darauf machen, in der genaueren Beſtimmung des Kanon noch „immer begriffen zu ſein, und dieß iſt die höchſte, exegetiſch theologiſche „Aufgabe für die höhere Kritik."

†) Vgl. Schleiermacher §. 114. 115.

ſollte, die entweder früher gar nicht gekannt oder von den frühern Zeitaltern verkannt worden wären*). Aber auch hier mag es dem Urtheile unbenommen bleiben, in Schriften, welche dem apoſtoliſchen Zeitalter nahe ſtehen (z. B. in denen der apoſtoliſchen Väter), Stellen zu finden, die man einer Aufbewahrung im Kanon für würdig hält; denn „beide Aufgaben gelten nicht nur für ganze Bücher, ſondern auch für einzelne Abſchnitte und Stellen derſelben“**). Nicht nur aber die Authentie, ſondern auch die Integrität der heiligen Schriften kommt in Betracht, und letztere ſteht in noch engerer Beziehung zum kanoniſchen Anſehen der Schrift, als die erſtere. Nicht nur ganze Schriften oder größere Schriftabſchnitte, ſondern auch einzelne Ausſprüche, ja einzelne Beiwörter, Partikeln ꝛc. können ſich unter fremdem Namen eingeſchlichen und angehängt haben, ſei es durch abſichtliche Einſchiebung (Interpolation) oder aus Verſehen, ſo daß z. B. eine Randbemerkung (Gloſſem) von ſpäterer Hand in den Text überging. Ferner können aus Nachläſſigkeit oder Unerfahrenheit der Abſchreiber oder aus andern in der Einleitungswiſſenſchaft ſelbſt weiter zu erörternden Gründen (verblichenen Schriftzeichen, Abkürzungen, Zuſammenfließen derſelben u. ſ. w.) einzelne Parthieen des Textes verdorben (corrumpirt) oder auch lückenhaft (defect) geworden ſein. Daß dergleichen vorgegangen, iſt, wie Herder in der oben angeführten Stelle ſagt, nicht Vermuthung, ſondern Thatſache***). Ja wer bürgt uns dafür, daß nicht, trotz der Menge unſerer keineswegs bis in die Urzeit der Stiftung hinaufreichenden Schrifteremplare, die urſprüngliche Schreibart hie und da verloren gegangen,

*) Entdeckungen, wie die eines verloren gegangenen pauliniſchen Briefes an die Corinther (von Rink), haben ſich ſo wenig bewährt, daß die Luſt nach neuen Entdeckungen vergehen könnte. Vgl. jedoch Schleiermacher §. 111.

**) Schleiermacher §. 112.

***) „Der Augenſchein hat alle Vorurtheile, welche hierüber ehedem „geherrſcht haben, längſt ſchon zerſtört.“ Schleiermacher §. 116. „Sollte „ſie wenigſtens zerſtört haben,“ ſetzen wir hinzu!

und daß dieß sehr zeitig, schon bei der ersten Abschrift vom Autograph, erfolgt sein kann?*).

Von der Reinheit des Textes hängt nun aber die innere Würde und Bedeutsamkeit unseres biblischen Kanons allerdings ab. Nicht zwar als ob die Seligkeit eines Christenmenschen von einer Variante abhängen könnte, obschon dieß aus einer übertriebenen Inspirationstheorie gefolgert werden möchte, aber so wie wir schon bei den Denkmälern menschlicher Weisheit und Kunst alter Zeit aus der reinen Achtung, die wir denselben zuwenden, es wünschen müssen, daß sie in der möglichst reinen Gestalt uns überliefert worden sein mögen, so werden wir auch aus lauterer Hochachtung vor dem Bibelbuche dasselbe wünschen, und alles thun was in unsern Kräften liegt, diesen frommen Wunsch zu verwirklichen.

§. 47.

Kritisches Verfahren.

Die Kritik zerfällt ihren Bestimmungsgründen nach in die äußere und innere, ihren Ergebnissen nach in die negative und positive Kritik.

Einige unterscheiden auch Bücher- und Wort- oder Textkritik**). Allein beide lassen sich nicht wohl von einander trennen, wenn sie sich gleich mit verschiedenen Gegenständen beschäftigen, die erstere nämlich mehr mit der Aechtheit ganzer Schriften oder einzelner Schriftabschnitte, die letztere mehr mit der Integrität und Reinheit des Textes (siehe den vorigen Paragraph). Gewöhnlich nennt man denn auch die Schrift- und Bücherkritik die höhere, die Wort- und Textkritik die niedere, obwohl unangemessen***). Nicht minder dem Mißverständnisse ausgesetzt ist der Sprachgebrauch Anderer, welche mit dem Ausdrucke der höhern Kritik zugleich auch das bezeichnen wollen, was wir passender die innere, und mit dem der nie-

*) Schleiermacher §. 117.

**) Danz S. 210.

***) Schleiermacher §. 118. Anm.

dern, was wir schicklicher die äußere nennen möchten. Das Geschäft des Kritikers nämlich beruht auf verschiedenen, in ihrer Art zwar gleich wichtigen, bald aber mehr der äußern, geschichtlichen und erfahrungsmäßigen, bald mehr der innern, psychologischen und idealen Seite zugewandten Combinationen. Aeußere Kritik nennen wir daher die, welche aus den vorliegenden, jedem unter gewissen Voraussetzungen mit der gleichen objectiven Ueberzeugungskraft sich dargebenden Thatsachen, d. h. aus vorhandenen Zeugnissen des kirchlichen Alterthums, aus den Handschriften, Uebersetzungen u. s. w., die Authentie und Integrität, sowie die Richtigkeit der Lesarten zu ermitteln sucht. Sie ist keineswegs eine niedere zu nennen, in dem Sinne, daß eine andere höhere sich vornehm über sie erheben oder sich gar über dieselbe hinwegsetzen dürfte. Sie ist vielmehr die nothwendige Grundlage alles kritischen Verfahrens, wenn dieses nicht in die Luft gebaut sein soll. Aber doch reicht diese äußere Handhabung des sogenannten kritischen Apparates nicht hin. Einmal unterliegt dieser ja selbst wieder höhern kritischen Bestimmungen; denn es bleibt erst auszumitteln das Alter und der Werth der Handschriften, der Uebersetzungen u. s. w.*). Dann aber läßt sich auch selbst mit dem wohlgeordnetsten kritischen Apparate nicht alles ausrichten. Die innere Kritik muß vollendend zur äußern hinzutreten. So kann in Betreff der Authentie, auch bei dem Schweigen oder der Unsicherheit und dem Widerspruche der äußern Zeugnisse, auf die Aechtheit oder Unächtheit eines schriftlichen Erzeugnisses geschlossen werden theils durch Vergleichung desselben mit andern Werken von demselben Verfasser (z. B. durch Vergleichung des Hebräerbriefes mit den erweislich ächten paulinischen Briefen, der Apokalypse mit dem Evangelium und den Briefen Johannis, des zweiten Briefes Petri mit dem ersten und einigen Reden desselben Apostels in der Apostelgeschichte), theils durch Zusammenstellung und Berechnung

*) Vgl. die verschiedenen kritischen Systeme in dieser Hinsicht von Bentley, Mill, Bengel, Griesbach, Hug, Matthäi, Scholz, Lachmann. In dieser Beziehung greifen dann freilich Einleitungswissenschaft und Kritik in einander. S. Schleiermacher §. 120. de Wette Einleitung §. 37. ff.

hiſtoriſcher Verhältniſſe (ſo z. B. bei ſtreitigen Orakeln der Propheten), theils endlich durch genauere Beobachtung und Vergleichung des einem Zeitalter üblichen Sprachgebrauches, der grammatiſchen Formen, der Bilder u. ſ. w. In Beziehung aber auf die Integrität kann die Störung des natürlichen Zuſammenhanges, die durch eine eingeſchobene Stelle bewirkt wird (1 Joh. V, 7. 8.), ſchon auf den Verdacht der Unächtheit hinleiten, noch ehe die Auctorität der Handſchriften angerufen wird, oder es kann bei vorliegenden Lesarten, aus denen zu wählen iſt, außer dem äußern Vorzuge der beſſern Handſchrift auch die innere Verwandtſchaft der Stelle zum Ganzen ein bedeutendes Gewicht in die Schale legen; ſo daß ſich das Eine durch das Andere entweder beſtätigt oder überſtimmt findet. Bisweilen läßt ſich auch von der innern Kritik aus zeigen, wie eine falſche Lesart habe entſtehen können, und ſie muß nicht ſelten entſcheiden, ob wir dann der ſchwierigern oder der klarern Lesart den Vorzug geben ſollen; denn ſo gewiß es iſt, daß manches Wort darum geändert wurde, weil man es in dieſer Bedeutung oder Verbindung nicht verſtand, ſo gewiß iſt es auch, daß manche Schwierigkeit der Lesart durch unzeitige Künſtelei oder gedankenloſes ſich Gehenlaſſen des Abſchreibers hineingekommen.

Es iſt nun freilich ſchwierig, das richtige Verhältniß zwiſchen der Anwendung der äußern und der innern Kritik zu finden. Letztere erfordert allerdings große Behutſamkeit, und es iſt auch ſchon viel Unfug mit ihr getrieben worden. Aber deßwegen können wir doch nicht den Grundſätzen unbedingt beiſtimmen, welche jetzt, freilich im Gegenſatze gegen eine frühere Willkür, die Oberhand gewinnen wollen, als ob das Geſchäft des Kritikers ein rein mechaniſches ſein müſſe, und als ob einzig und allein nur die Auctorität der Handſchriften zu entſcheiden habe*). Harmoniſche Geiſtesthätigkeit, Combination äußerer und innerer Verhältniſſe, Einſicht und Takt, doctrina und ingenium müſſen ſich auch hier nothwendig die Hand bieten. Oder was wäre gewonnen, wenn ſtatt der all-

*) Vgl. z. B. Rettig's Anzeige von Lachmann's N. T. in den theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. Heft 4.

zu welchen subjectiven Willkür die rohe Objectivität und Herrschaft des Zufalles in der Wissenschaft waltete? Denn daß auch die besten und frühesten codices Zufällen unterworfen waren, denen eben die feinere Spürkraft der Kritik, die immerhin eine durch Gelehrsamkeit zu veredelnde Naturgabe ist, nachzugehen hat, wer will dieß läugnen? Zwischen Willkür aber und Zufall steht die Wissenschaft mit Freiheit und höherer Nothwendigkeit zugleich in der Mitte.

Ueber das Verhältniß aber der positiven Kritik zur negativen ist noch im Folgenden zu handeln.

§. 48.

Wenn sich die negative Kritik damit begnügt, das Unächte im Ganzen wie im Einzelnen auszuscheiden, so sucht dagegen die positive Kritik theils in Beziehung auf die Authentie den ächten Verfasser zu den anonymen und pseudonymen Werken aufzufinden, theils in Beziehung auf die Integrität den ursprünglichen Text wieder herzustellen. Das erstere geschieht, in Ermangelung zureichender äußerer Gründe, durch Hypothese, das letztere durch Conjectur.

Daß diese oder jene Schrift nicht von dem Verfasser sei, unter dessen Namen sie uns überliefert ist, kann in der Regel mit größerer Sicherheit ermittelt, als der wahre Verfasser zu ihr aufgefunden werden. Eben so gelangt man leichter zu der Entscheidung: die und die Stelle ist verdorben, verstümmelt, als zu der: „so soll und muß es heißen." Bisweilen bieten sich freilich auch der positiven Kritik äußere Hülfsmittel dar, wenn sie gleich nicht ganz zureichen. So führte z. B. das Zeugniß des Tertullian (de pudic. c. 20.) Manche auf die Annahme hin, daß Barnabas der Verfasser des Briefes an die Hebräer sei. Bisweilen aber tritt auch die Hypothese auf, einzig und allein auf die Möglichkeit gestützt, wie in der Eichhornschen Annahme eines Urevangelium. Daß im letztern Falle die Hypothese noch weniger

auf Beifall machen könne, als im erstern, liegt in der Natur der Sache; und man hat daher in neuerer Zeit überhaupt den Weg der Hypotheſen als einen gar zu unſichern zu verlaſſen, und die ſogenannte poſitive Kritik überhaupt aufzugeben angefangen; wiewohl dieß kühnere Forſcher nicht abgeſchreckt hat, denſelben aufs Neue zu betreten*). Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit den Vermuthungen über die Lesart (Conjecturen). War man damit zu einer gewiſſen Zeit auf dem Gebiete der profanen, und ſpäter auch der heiligen Litteratur zu freigebig, ſo ſcheinen doch auch die Unrecht zu haben, welche das Conjecturiren unbedingt verwerfen. Iſt doch erwieſen, daß ſich Conjecturen durch nachmals wirklich aufgefundene Lesarten bewährt haben! Wenn daher im Allgemeinen wohl die Regel feſtzuhalten iſt, „daß ſich auch das, was auf dem Wege der Vermuthung Richtiges geleiſtet wird, auf Momente der Textgeſchichte muß berufen können," ſo kann doch, „im Falle der Noth Vermuthungen zu wagen," nie verboten ſein**).

§. 49.

Verhältniß der Kritik zur Exegeſe.

Obwohl ſich die Kritik, ihrem Begriffe nach, von der Exegeſe unterſcheidet, zu der ſie in das Verhältniß einer Hülfswiſſenſchaft tritt, ſo läßt ſie ſich in der Wirklichkeit nur in Verbindung mit der auslegenden Thätigkeit denken; denn erſt durch die Exegeſe wird das kritiſche Intereſſe

*) Vgl. Hitzig in der oben angeführten Schrift.

**) Schleiermacher §. 119. 121. Vgl, damit Herder: „Conjectur, „im kritiſchen Verſtande, iſt wie das Schneidemeſſer des Wundarztes. „Nothwendig und heilſam kann's allerdings leider! ſein, aber nur fürch„terlich nothwendig, fürchterlich heilſam, und der Elende, der damit ſpielt „und ſchnitzelt, hier nach Belieben ein Ohr, dort ein Auge, dort eine Naſe „wegbringen und beſſer machen will, die ihm nicht recht iſt — ein Ver„ſtümmler iſt er." Probe nichtiger Conjecturen über's N. T. in deſſen Anhange zu den Briefen zweier Brüder Jeſu (Werke zur Religion und Theologie. VIII. S. 291.). Strenger urtheilt de Wette §. 59. der Einleitung.

geweckt und der Sinn dafür geschärft, also, daß beide Wissenschaften als in steter Wechselwirkung begriffen, und somit einander gegenseitig bedingend und fördernd gedacht werden müssen.

Wie unzweckmäßig es wäre, die Kritik treiben zu wollen, ehe man sich selbst im Erklären versucht hat, und wie zweckmäßig es hingegen sei, bei der Erklärung selbst das Kritische fortwährend zu berücksichtigen, ist unten in der Methodologie zu zeigen. Es wird also wohl für den Anfang genügen, mit den allgemeinsten Grundsätzen der Kritik im Voraus bekannt zu sein. Die Virtuosität, wie Schleiermacher sie nennt, findet sich erst mit der Uebung *). Die Wechselwirkung zwischen Exegese und Kritik leuchtet übrigens ein. Hat die Wahl der Lesart Einfluß auf die Erklärung, oder muß sie vielmehr erst den Stoff für dieselbe schaffen, so wirft auch umgekehrt wieder die richtige Erklärung einer Stelle das nöthige Licht auf die herumliegenden Varianten, und wir finden uns nach richtigerm Hineinlesen in den Zusammenhang nicht selten geneigt, eine Lesart wieder aufzunehmen, die wir schon verworfen hatten, oder eine andere aufzugeben, an die wir uns erst halten zu müssen glaubten, ehe die Stelle uns klar war. Ja, auch in Betreff der Authentie einer Schrift und der Ermittelung ihres Verfassers kann uns eine mißverstandene Stelle leicht entweder einen falschen Verdacht gegen das Buch erwecken, während ein tieferer Blick in den Geist des Schriftstellers und in die Verhältnisse die Aechtheit wieder rettet, oder umgekehrt können wir uns bei oberflächlichem Verständnisse über die Aechtheit einer Schrift beruhigen, während das genauere Eingehen auf die Sache die Zweifel weckt. Man sieht also daraus, wie nothwendig es ist, 1. sich zwar jedenfalls, noch ehe das eigene Urtheil gebildet ist, an die Leistungen Anderer zu halten, und sich also eines so viel als möglich kritisch berichtigten Textes bei der Lesung der Bibel zu bedienen, sich 2. aber auch bei den besten kritischen Hülfsmitteln den eigenen Scharfblick stets offen zu erhalten über der Erklärung.

*) Schleierm. §. 122. 123.

1. Neuere kritiſch berichtigte Handausgaben des A. T.*).

*Biblia hebraica manualia ad praestt. editt. in usum studiosae juventutis edita a Joh. Simonis. Hal., 1752. 67. 1822. 28.

*Biblia hebraica ad optimarum editionum fidem summa diligentia ac studio recusa, societatum biblicarum sumtibus. Basileae, Haas. 1827. (großentheils nach van der Hooght.)

*תורה נביאים וכתובים. Biblia hebr. sec. editt. Athiae, J. Leusdeni, Jo. Simonis al., inprimis Everhardi van der Hooght recensuit A. Hahn. Ed. stereot. Lips., 1831.

Größere Ausgabe.

*Biblia hebraica dig. et graviores lectt. variett. adj. J. Jahn. Vienn., 1806. Voll. IV.

2. Handausgaben des N. T. **).

*Novum Testamentum graece, recogn. atque insign. lectt. varietat. et argument. notatt. subjunxit G. Chr. Knapp. Hal., 1797. 1813. 24. 30.

---

*) Ueber die Textgeſchichte und den weitern kritiſchen Apparat des A. T. vgl. Franke S. 96. ff., Roſenmüller's Handb. und die Einll. ins A. T. (de Wette §. 76. ff.). Alte Ueberſetzungen: a. griechiſche (LXX, Aquila, Symmachus, Theodotion ꝛc.); b. morgenländiſche (ſyriſche [Peschito], äthiopiſche, ägyptiſche, arabiſche, armeniſche, georgiſche); c. lateiniſche (vorhieronymianiſche: Itala, Vulgata); d. ſlaviſche; e. chaldäiſche Paraphraſen (תַּרְגּוּמִים), vgl. de Wette §. 39. ff. Ueber die Hexapla des Origenes ſ. §. 45. ff.

Aeltere, meiſt größere Ausgaben des A. T. (de Wette §. 95. Roſenmüller I. 189. ff. Kennikott, Benj., dissertt. super ratione textus hebr. V. T. in libris editis, latine vertit et auxit W. Abr. Teller. Lips., 1756—65. Voll. II.): von Soncino (1488. 94.), in der complutenſ. Polyglotte (1514—17.), Bomberg I. (1518. 21.), Bomberg II. (1525.), S. Münſter (Froben. 1536.), R. Stephan I. (1539—43.), R. Stephan II. (1544—46.), Plantinus (1566. 71. 84.), El. Hutter (1587.), J. Buxtorf (1611. 18. 19. u. ſ. w.), Joſ. Athias (1661.), Jablonsky (1699. Handausg.), van der Hooght (1705. Lond. 1822. Handausg.), Opitz (1709.), Michaelis (1720. Handausg.), Houbigant (1753.), Kennicott (1776. 80.), Reineccius (1725. Handausg.), Döderlein u. Meisner (1793.).

**) Ueber die Textgeſchichte des N. T. vgl. de Wette II. §. 27. ff. Ueberſetzungen §. 10. ff. Polyglotten: a. die Complutenſiſche (1514—17.); b. Antwerpner (1569—72.); c. Pariſer (1645.); d. Londner (von Walton. 1657.), vgl. Franke S. 139. ff. Ueber die verſchiedenen Claſſen von Ausgaben (1. ſolche, die entweder genau den Text einer beſtimmten Handſchrift repräſentiren, 2. ſolche, die nach mehrern Handſchriften und andern Hülfsmitteln recenſirt ſind, 3. ſolche, die nur frühere Ausgaben mit un-

*N. T. graece. E rec. Griesb. nova versione latina illustr., indice brevi praecipuae lectt. et interprett. diversitatis instructum, auct. H. A. Schott. Lips., 1805. 11. 25.

N. T. graece. Ad fidem optimor. librr. rec. J. A. H. Tittmann. Ed. ster. Lips., 1820.

N. T. textum gr. Griesb. et Knappii denuo recognovit, delecta variet. lectt. testim. confirm., adnott. tum criticis tum exegeticis, indicibus etc. instruxit J. S. Vater. Hal., 1824.

N. T. graece. Ex rec. C. Lachmanni. Edit. ster. Berol., 1831.

N. T. graece nova versione lat. donatum. Ed. F. A. Naebe. Lips., 1831.

N. T. graece et latine. Ex recens. Knappiana adjectis variis Griesb. et Lachm. lectionibus ed. A. Göschen. Lips., 1832.

Die in Basel 1825. (Thurneisische Officin) wieder aufgelegte Ausgabe des Prof. Birr (1749.) ist bloßer Abdruck des textus receptus, mit Auswahl der wichtigsten, besonders der von Griesbach berücksichtigten Varianten, empfiehlt sich aber durch guten Druck und Wohlfeilheit des Preises.

3. Theoretische Schriften über Kritik*).

Cappelli, L., Critica sacra s. de variis, quae in sacris V. T. libris occurrunt, lectionibus libri VI. Recens. multisque animad-

---

bedeutenden Veränderungen wiederholen), sowie über den sogenannten textus receptus (vulgaris) der Elzevirischen Ausgabe vgl. Danz §. 19. und die dort angeführten Schriften. — Franke S. 161. ff.

Aeltere Ausgaben des N. T., außer den in den Polyglotten enthaltenen (vgl. de Wette §. 42. ff.): 5 Erasmische (1516. 19. 22. 27. 35.), 3 von Robert Stephanus (1546. 49. 65.), 4 größere von Th. Beza (4te Stephanische 1565. 82. 89. 98. u. 6 kleinere 1566—91.), Joh. Fell (nach der Londner Polygl. 1675.), Joh. Mill (1707. Küster 1710. 23.), J. A. Bengel (1734. in Handausgaben wiederholt 1739. 53. 62. 76., von Ernst Bengel dem Sohne 1790.), J. J. Wetstein (1751.). — Neuere größere kritische Ausgaben: *J. J. Griesbach (Halle, 1774. 75. Bd. II. Lpz., 1803—07. Bd. IV. Prachtausg.), Chr. Fr. Matthäi (1783—88.), F. C. Alter (1787. u. 86.), Ayd. Birch (1788. 1801.), David Schulz (griesbach. T. Berlin, 1827.), M. A. Scholz (Lpz., 1830.).

*) Allgemeinere philologisch-kritische Werke von Valesius (1740.), Heumann (1747.), Morell (1768.), J. Clericus (1778.), Beck (1791.) siehe bei Ast (in der unter Hermen. angeführten Schrift am Ende). „Eine nothdürftige Anleitung (zur neutestamentlichen Kritik) findet sich theils „in den Prolegomenen der kritischen Ausgaben (von Bengel, Wetstein u. „s. w.), theils wird sie auch unter jenem Mancherlei mitgegeben, welches „man Einleit. ins N. T. zu nennen pflegt.“ Schleierm. §. 123. Anm. Vgl. daher die Litt. zur Einl. oben.

verss. auxit G. J. L. Vogel. Hal., 1775 — 78. Voll. II. — Vol. III. ed. J. G. Scharfenberg. 1786.

Kennikott, Benj., diss. (ſ. oben in der Note zu den Ausgaben des A. T.)

Griesbach, J. J., symbolae criticae ad suppl. et corrig. variarum N. T. lectt. collectiones. Hal., 1785—93. Voll. II.

commentarius criticus in textum graec. N. T. Part. I. Jenae, 1798.

Vgl. auch die Anzeige von Lachmann's N. T. in den theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1830. S. 817. ff. und die Rec. von Rettig. Jahrg. 1832. Heft 4.

δ. Hermeneutik.

Seyffarth, G., über Begriff, Anordnung und Umfang der Hermeneutik des N. T. Lpz., 1824., womit jedoch zu vergleichen die Rec. in Winer's und Engelhardt's Journal. IV. S. 324. ff. Außer den unten anzuführenden Schriften vgl. noch Tholuck über den Mangel an Uebereinſtimmung unter den Auslegern des N. T. (theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1832. S. 325.).

§. 50.

Die bibliſche Hermeneutik handelt von den Grundſätzen, nach welchen die heil. Schrift auszulegen iſt. Da dieſe Grundſätze im Allgemeinen dieſelben ſind, welche bei jeder menſchlichen Schrift in Anwendung kommen, ſo unterſcheidet ſich die Hermeneutik als theologiſche Wiſſenſchaft von der allgemeinen (philoſophiſch-philologiſchen) weiter in gar nichts, als in ihrer ſpeciellen Beziehung auf den Gegenſtand der Auslegung, wobei der eigenthümlich religiöſe Charakter der Bibel allerdings in Betracht kommt.

Hermeneutik (von ἑρμηνεύω, zurückzuführen auf den Hermes der Alten *)) iſt nach Schleiermacher's Ausdruck **) eine Kunſtlehre; „denn das vollkommene Verſtehen einer Rede oder Schrift iſt eine Kunſtleiſtung und erheiſcht eine Technik." Sie ſteht in einem umgekehrten Verhältniſſe zur Logik. Wenn dieſe nämlich die Geſetze enthält, wonach die eigenen Gedanken zu verknüpfen, zu ordnen, wieder zu geben ſind, ſo lehrt die Hermeneutik, wie die gegebene Rede oder Schrift eines Andern aufzufaſſen,

*) S. Creuzer's Symbolik. I. S. 9—15. 365. ff. II. S. 617.
**) Schleierm. §. 132.

nachzuconstruiren und zu deuten ist. Je klarer nun das logisch geordnete Denken in einer Rede oder Schrift hervorspringt, wie es da geschieht, wo vor dem Verstande des Lesers oder Hörers das ihm Mitzutheilende in einem wohlgeordneten, kunstgemäßen Vortrage entwickelt wird, desto weniger bedarf es der Auslegung und einer eigenen Kunst derselben; daher z. B. der rein mathematische Vortrag, vorausgesetzt, daß man über die Definitionen einverstanden, keine weitere Hermeneutik erfordert. Je mehr aber das Logische in dem Vortrage sich versteckt, je weniger die Worte bloße Formeln und Zahlen (Ausdruck meßbarer Größen), sondern je mehr sie, der Natur des behandelten Gegenstandes nach, unzureichende, nicht ganz in dem Begriffe aufgehende Zeichen und Symbole eines tief gedachten, tief gefühlten Ursprünglichen, je mehr sie die aus der Sinnenwelt entlehnten Träger unsichtbarer Ideen sind, desto nothwendiger ist das Amt eines Interpreten, der da wisse, den erst auf dem mechanischen Wege der Grammatik richtig erfaßten Buchstaben vermittelst eines organischen, lebendigen Gedankenprocesses auf die ursprüngliche Idee zurückzuführen, und so das gesprochene oder geschriebene Wort für den Hörer oder Leser wieder zu dem zu machen, was es dem Redner oder Verfasser war, als es in lebendiger Frische und Ursprünglichkeit seinem Geiste entstammte. Daher wurde schon im Alterthume der Mantik die Hermeneutik beigesellt, und deßhalb bedürfen noch jetzt Dichter, Epigrammatiker und poetisirende Philosophen eher einer kunstgemäßen Erklärung, als schlichte Prosaiker*). Ferner aber werden auch solche Werke, die einer entlegenen Zeit entstammen und sich in einer Sprache bewegen, die selbst wieder mannigfache geschichtliche Umwandlungen erlebt hat, eher Gegenstand der Hermeneutik werden, als Schriften und Reden unserer Zeit und unseres Volkes, deren Verständniß uns eben dadurch näher liegt. Je individueller endlich die Beziehungen eines gesprochenen oder geschriebenen

*) Prägnanten Schriftstellern, wie z. B. einem Hamann, konnte es daher begegnen, daß sie sich nach längerer Zeit in die Nothwendigkeit versetzt sahen, die hermeneutische Kunst wieder an den eigenen Werken zu üben.

Wortes ſind, deſto mehr iſt ein Schlüſſel zu ihrem Verſtändniſſe nöthig, wie dieß namentlich bei Briefen der Fall iſt. Wenden wir nun ſolches auf die Bibel an, ſo werden wir finden, daß ſie in jeder der genannten Beziehungen hermeneutiſche Kunſt fordert. Wenige Bücher bleiben fürs erſte ſo ſehr in der Form des Ausdruckes hinter dem Reichthume des Inhaltes zurück, und gehören deßhalb ſo ſehr zu den prägnanten Schriften, als eben dieſe demüthig beſcheidenen Hüllen der höchſten Ideen, was Luther geiſtvoll dadurch ausdrückt, daß in der heiligen Schrift nicht bloße „Leſe- ſondern Lebeworte" ſeien, und wie oft iſt man deßhalb genöthigt, zwiſchen den Zeilen zu leſen! Zugleich aber theilt die Bibel das Schickſal mit allen, auch weniger prägnanten Werken des Alterthums, daß ſie in Zeiten und unter einem Volke geſchrieben worden, in die wir uns von Neuem hineinverſetzen und hineinleben, ſo wie endlich in Sprachen, in die wir uns hineindenken und hineinhören müſſen, wenn wir das Geſchriebene recht verſtehen wollen. Wie ganz individuell iſt endlich die Bibel, nie in abſtracter Allgemeinheit gehalten, immer auf den concreten Fall gerichtet, auf die Lage und die Bedürfniſſe, auf Stimmung und Bildungsweiſe von Perſonen oder Gemeinweſen! *) Wie natürlich alſo, daß man ſich nach einem Schlüſſel umſieht! Aber es iſt dieß kein magiſcher Schlüſſel, den uns irgend ein Engel aus dem dritten oder ſiebenten Himmel herabbringen müßte, oder der ſich im Beſitze einer geweihten Kaſte befände; ſondern es gilt hier im Allgemeinen dieſelbe Kunſt, welche nach den natürlichen Geſetzen eines rückwärts ſchließenden, hiſtoriſch-logiſchen Verfahrens bei jeder Schrift angewandt werden muß, welche der Auslegung bedarf. Und dieſe Kunſt gehört in das höhere Gebiet der Sprachwiſſenſchaft, der Philologie, und mithin der angewandten Philoſophie. Bloß in ihrer ſpeciellen Anwendung iſt ſie theologiſche Disciplin **).

*) Vgl. Schleierm. §. 135.: „Die neuteſtamentiſchen Schriften ſind ſowohl des innern Gehaltes als der äußern Verhältniſſe wegen von beſonders ſchwieriger Auslegung."

**) Schleierm. §. 137. 138. Daß innerhalb dieſer ſpeciell-bibliſchen Hermeneutik ſich dann wieder eine noch ſpeciellere (alt- und neuteſtament-

Jedes Gesetz nämlich, welches die theologische Hermeneutik für die Schriftauslegung aufstellt, muß sich auf die allgemeinen hermeneutischen Grundsätze zurückführen oder aus ihnen ableiten lassen, und alles, was hier im Interesse der Bibel geschehen kann, besteht eben in der rechten Anwendung dieser Gesetze, nie aber in willkürlicher Abweichung davon oder in sogenannten „Ausnahmen von der Regel." Wo das letztere geschieht, ist immer vorauszusetzen, daß das allgemeine Gesetz selbst nicht in seiner ganzen Tiefe gefaßt worden ist oder daß irgend eine Unklarheit, ein Mißverständniß obwaltet. Will nämlich eine einseitige, dürftige Gesetzgebung jede Erklärung der Schrift so sehr auf die rein äußerlich meßbare Bedeutung des Buchstabens beschränken, daß sie über der Grammatik (der Zeichenlehre des Buchstabens) die Semiotik (die Zeichenlehre des Geistes) vergißt, will sie das Freie, Lebendige, die Eigenthümlichkeit und Ursprünglichkeit (Genialität und Originalität) eines Schriftstellers absichtlich verwischen, um wo möglich an die Stelle der in reicher Ideenfülle sich offenbarenden Gestalten farbenlose Schattenrisse abstracter Gemeinplätze zu setzen, so wird sie dann freilich zu gefahren haben, daß die, welche sich mit dieser magern Kost nicht begnügen, ihrer Schule entlaufen, und sich in Ermangelung eines wissenschaftlichen Princips, das sie bei ihr vergebens suchten, den Eingebungen eines in seiner Ueberschwänglichkeit unklaren Gefühles überlassen. Geht aber die Hermeneutik bei Aufstellung ihrer Gesetze auf die tiefere psychologische Physiognomik der zu erklärenden Schriftsteller ein, gleichviel ob auf dem poetischen, philosophischen oder religiösen Gebiete, und räumt sie als obersten Grundsatz den ein, daß nur der einen Schriftsteller recht zu würdigen verstehe, der entweder etwas demselben Verwandtes und Analoges in seinem Gemüthe trägt oder wenigstens in dessen Stimmung und Lage sich zu versetzen, mit ihm zu leben weiß, und auch wirklich schon mit ihm gelebt und seinen Geist geathmet hat*), so darf

liche, paulinische, johanneische u. s. w.) denken und durchführen lasse, geht von selbst daraus hervor. Vgl. Schl. §. 136.

*) Wie schon Luther bemerkt, daß nur der die ciceronianischen Briefe recht verstehe, „der zwanzig Jahre in einem feinen Regiment gestanden."

ſie auch von dem Erklärer der Bibel unbedingte Unterwerfung unter ihre Geſetze verlangen. Alle Verirrungen der ſogenannten allegoriſchen Auslegung, alles Dogmatiſiren von einem doppelten und dreifachen Schriftſinne, von Origenes bis auf Coccejus und von da bis auf Stier und Olshauſen*), findet an einer engen Hermeneutik ſei es des orthodoxen oder des rationaliſtiſchen Buchſtabens eben ſowohl ſeine Entſchuldigung, als in der wahren Auslegungskunde des Geiſtes ſeine Berichtigung und endliche Beſeitigung. Vgl. §. 53—55.

Die Hermeneutik als Wiſſenſchaft konnte ſich erſt bilden, nachdem man ſich ſchon vielfach in der Auslegung verſucht und mit mehr oder weniger Bewußtſein die von ihr zu entwickelnden Geſetze der Auslegung in Anwendung gebracht hatte. Und auch da noch beſtand ſie meiſt „in einem Aggregate von einzelnen, oft feinen und empfehlenswerthen Beobachtungen"**), als daß ſie ſich ſogleich zu einer Kunſtlehre vollendet hätte, „deren Vorſchriften ein auf unmittelbar aus der Natur des „Denkens und der Sprache klaren Grundſätzen beruhendes „Syſtem bildeten."

1. Allgemeine Hermeneutik***).

Meier, G. F., Verſuch einer allgemeinen Auslegungskunſt. Halle, 1756.

Scheller, J. J. G., Anleitung zur Erklärung der alten Schriftſteller, mit Vorrede von Ch. A. Klotz. Lpz., 1783.

Beck, Chr. Dan., commentationes academicae de interpretatione vett. scriptorum. Lips., 1791.

*Aſt, F., Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik u. Kritik. Landshut, 1808. S. 165. ff.

Wolf, F. A., Darſtellung der Alterthumswiſſenſchaft. Herausg. von G. F. W. Hoffmann. Lpz., 1833. S. 23. f. 27.

2. Anwendung auf die Bibel†).

Ernesti institutio interpretis N. T. ad usum lectionum. Lips.,

*) Ueber letztere vgl. Winer's u. Engelhardt's Journal, IV. S. 422. ff.

**) Schleierm. §. 133.

***) Aeltere Werke bei Danz S. 226.; wozu noch: Rudorff diss. de arte interpretandi scriptores veteres profanos. Lips., 1747.

†) Manches hierüber findet ſich auch in den oben (unter Grammatik, Einleit., Kritik u. ſ. w.) angeführten Schriften von Glassius (philologia

Ed. 1—3. 1761—75. Ed. 4. suis observatt. auct. cur. Cph. F. Ammon. 1792. Ed. 5. 1809. 8.

Morus, S. F. Nth., super hermeneutica N. T. acroases academ. Edit. aptavit, praefat. et additamentis instr. H. C. A. Eichstaedt. Lips., 1797—1802. Voll. II.

Bretſchneider, K. G., die hiſtoriſch-dogmatiſche Auslegung des N. T. nach ihren Principien, Quellen und Hülfsmitteln dargeſtellt. Lpz., 1806.

Keil, A. G., Lehrbuch der Hermeneutik des N. T. nach Grundſätzen der grammatiſch-hiſtoriſchen Interpretation. Lpz., 1810. (lat. von Emmerling. Ebend. 1811.)

Griesbach, J. J., Vorll. über die Hermeneutik des N. T., herausg. von J. C. S. Steiner. Nürnb., 1815.

*Lücke, Fr., Grundriß der neuteſtamentlichen Hermeneutik und ihrer Geſchichte, zum Gebrauche für akademiſche Vorll. Gött., 1817.

Germar, F. H., die panharmoniſche Interpretation der heil. Schrift. Schlesw., 1821.

Beitrag zur allgem. Hermeneutik und zu deren Anwendung auf die theologiſche. Altona, 1828.

Olshauſen, H., ein Wort über tiefern Schriftſinn. Königsb., 1824.

die bibliſche Schriftauslegung, noch ein Wort über tiefern Schriftſinn. Hamb., 1825.

Stier, R., Andeutungen für gläubiges Schriftverſtändniß im Ganzen und Einzelnen. Königsb., 1824.

} Siehe die oben angeführte Kritik, und mehreres von Steudel in der Tübinger Zeitſchrift.

Höpfner, E. F., Grundlinien zu einer fruchtbaren Auslegung der heil. Schrift. Lpz., 1827.

Specielle Hermeneutik: Schulze, J. D., der ſchriftſtelleriſche Charakter und Werth des Petrus, Jacobus und Judas. Weißenf., 1802. — des Johannes. Ebend. 1803. Das Urchriſtenthum nach dem Geiſte der ſämmtlichen neuteſtamentlichen Schriften entwickelt, ein Verſuch in der Specialhermeneutik des N. T. Danzig, 1804.

Geſchichtlich: Rosenmüller, J. G., hist. interpret. librr sacrr. in eccl. christ. Hildb., 1795—1814. Voll. V.

Meyer, G. W., Geſchichte der Schrifterklärung ſeit der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften. Gött., 1802—08. Bd. V.

---

sacra), Richard Simon ꝛc. Semler hat zum Theil auch hier Bahn gebrochen: Apparatus ad liberal. V. T. interpret. Hal., 1773. ad N. T. 1767. Neuer Verſuch, die gemeinnützige Auslegung und Anwendung des N. T. zu befördern. 1786. Einzelne Vorgänger: Rambach, Pfeiffer, Wolle, Carpzov u. ſ. w. ſiehe bei Danz a. O.

8. Biblische Archäologie.

§. 51.

Vgl. Schleiermacher §. 140. ff.

Wie die Grammatik ein unerläßliches Erforderniß der Worterklärung, so ist die Kenntniß der historischen, physikalischen, geographisch-statistischen, politisch-ökonomischen Verhältnisse, unter welchen eine Schrift geschrieben ist, das unumgängliche Mittel zu einer wo möglich erschöpfenden Sacherklärung. Deßhalb gehört auch in den Kreis des Bibelstudiums die gelehrte Kenntniß von der Geschichte des jüdischen Volkes und seiner Verhältnisse zu andern Staaten, seiner Verfassung, seiner politisch-ökonomischen und kirchlichen Einrichtungen u. s. w.; ferner Kenntniß des palästinensischen Landes, sowie des Morgenlandes und anderer hierher bezüglicher Himmelsstriche überhaupt; sowie endlich Kenntniß der Naturerzeugnisse, des Luxus und der Cultur dieser Gegenden. Alles dieß zusammen befaßt man unter dem unbestimmten Namen der biblischen Archäologie, welche einerseits zwar eine Vorbereitung auf die Exegese, andererseits aber freilich wieder zum Theil ein Resultat derselben ist.

Der Name Archäologie ist, streng genommen, zu eng, weil das, was die physische Geographie und Naturkunde (**physica sacra**) betrifft, und was alles auch mit hierher gehört, nicht mehr in den Begriff des Archäologischen fällt. Auch ist Vieles von den Sitten und Gebräuchen des Morgenlandes so unverändert geblieben, daß aus heutigen Reisebeschreibungen nicht selten noch Licht zur Erklärung des in der Bibel Vorkommenden geschöpft werden kann, was wieder nicht sowohl Sache der geschichtlich-archäologischen, als vielmehr der statistisch-ethnographischen Kenntniß ist*).

*) Vgl. de Wette's bibl. Arch. §. 1. und 2., wo auch auf die ehmalige

Bibliſche Archäologie begreift aber auch mehr als jüdiſche und hebräiſche Alterthümer in ſich. Selbſt auf den Orient allein darf ſie ſich nicht beſchränken, namentlich nicht in Beziehung auf das N. T., ſondern der „geſchichtliche Apparat „zu dieſem muß die Kenntniß des geiſtigen und bürgerlichen „Zuſtandes in all den Gegenden umfaſſen, in welchen und „für welche die neuteſtamentiſchen Schriften verfaßt wur„den“ *). Genauere Kenntniß der römiſchen Welt (von Auguſtus bis Domitian) gehört hierher und eben ſo der genauere Zuſtand des jüdiſchen Volkes um dieſe Zeit, worauf Joſephus hinführt. In einem weitern Sinne iſt auch der Ideenkreis der Zeit mit hierher zu ziehen; wiewohl nicht immer ausgemacht iſt, ob das, was als Zeitvorſtellung z. B. aus den Rabbinen erwieſen werden will, wirklich ſchon der Zeit Jeſu oder nicht vielmehr einer ſpätern angehöre. Jedenfalls liegt über der ganzen Geſchichte des religiöſen Lebens in dieſer Zeit noch ein großes Dunkel, ſo daß es oft ſchwer ſein dürfte, Grund und Folge zu unterſcheiden. Zugleich reichen, wie Schleiermacher richtig andeutet **), dergleichen religionsgeſchichtliche Unterſuchungen (wozu wir unter anderm die in neuerer Zeit erſchienene werthvolle Abhandlung über Apollonius von Tyana rechnen) in das Gebiet der Apologetik zurück, und erfordern daher einen Umfang und eine Tiefe der Behandlung, wie ſie in einer gewöhnlichen Archäologie nicht erwartet werden kann.

Da nun aber immer das A. T. ſelbſt hauptſächliche Quelle für bibliſche Archäologie bleibt ***), ſo entſteht in der Forderung an die Wiſſenſchaft eine Art von Cirkel, indem zum vollſtändigen Verſtändniſſe der Bibel archäologiſche Kenntniſſe nöthig ſind, dieſe ſelbſt aber wieder ihre Bereicherung aus dem tiefern Bibelſtudium erhalten. Und ſo wird das einemal die Bibel der Zweck, das anderemal wieder das Mittel archäologiſcher Forſchung, und dieſe hinwiederum iſt bald Vorberei-

---

noch weitere Bedeutung des Wortes ἀρχαιολογία bei Joſephus u. Dionyſ. Halicarn. hingewieſen wird.

*) Schleierm. §. 141.

**) Schleierm. §. 143. Anm.

***) Schleierm. §. 141. Anm.

tung auf die Exegese, bald Ergebniß derselben. Je nachdem nun der eine oder andere Gesichtspunct vorwaltet, kann sie auch in der That bald mehr zur exegetischen, bald mehr zur historischen Theologie gerechnet werden. (Dasselbe gilt zum Theil auch von der Einleitung.) Vgl. den Abschnitt: Bibelgeschichte in der historischen Theologie.

Andere Quellen außer der Bibel sind vorzüglich Josephus*), Philo**), der Talmud, die Rabbinen, womit die Nachrichten von Herodot, Diodor, Strabo, Plinius, sowie die morgenländischen Quellen (arabische Schriftsteller) zu vergleichen; von den christlichen Kirchenvätern aber vorzüglich Hieronymus und Eusebius. Außerdem ist das Lesen der merkwürdigsten orientalischen Reisen zu empfehlen***).

1. Allgemeine archäologische Werke über die Bibel †).

Bellermann, J. J., Handbuch der biblischen Litteratur, enth. bibl. Archäologie, Geographie, Chronologie, Genealogie, Geschichte, Naturlehre und Naturgeschichte, Mythologie und Götzengeschichte, Alterth., Kunstgesch. u. Nachr. von den biblischen Schriftstellern. Erf., 1787—99. Bd. IV. (auch unter besondern Titeln.)

†Jahn bibl. Archäologie. Wien, 1796 — 1805. Thle III. Thl I. 2 Aufl. 1817. 18. Thl II. 2 Aufl. 1824. 25.

Archaeologia biblica in compend. redacta. Ib. 1805. 14.

---

*) Ausgaben von Haverkamp (Amst. 1726. Voll. II.) und *Oberthür (Lips., 1782—85. Voll. III.).

**) Ausgabe von Mangey (Lond., 1742. Voll. II.).

***) Von Maundrell, Pococke, Hasselquist, Volney, Niebuhr, Clarke, Seetzen, Richardson, Buckingham, Burckhardt (Reisen in Syrien und Palästina, mit Anmerkungen von Gesenius. Weimar, 1823. 24. Bd. II.) u. s. w. Vgl. Paulus Sammlung der merkwürdigsten Reisen in den Orient. Jena, 1792—94. Bd. VII., fortgesetzt von Rink. Königsb., 1801. Für die neutestamentliche Zeit die fingirte Reise: Helons Wallfahrt nach Jerusalem, 109 Jahre vor der Geburt des Herrn. Vom Verf. der Glockentöne (Fr. Strauß). Elberf., 1820. 21. Bd. IV. — eine Nachahmung der Voyages du jeune Anacharsis.

†) Aeltere: Calmet dictionnaire historique, critique, chronol., géograph. et litéral de la Bible. Par., 1730. Voll. IV. f. Hezel, W. F., biblisches Reallexicon. Lpz., 1783—85. Ugolini, Blas., thesaurus antiquitatt. sacrar. Ven., 1744—69. Voll. XXXIV. f.

Rosenmüller, E. F. K., das alte und neue Morgenland oder Erläuterungen der heil. Schrift aus der natürlichen Beschaffenheit der Sagen, Sitten u. Gebräuche des Morgenlandes. Lpz., 1818—20. Bd. VI.

*Winer, G. B., biblisches Realwörterbuch, zum Handgebrauche für Studirende, Candidaten, Gymnasiallehrer und Prediger. Lpz., 1820. Bd. II. 2 Aufl. von Bd I. 1833.

Haupt, C. G., biblische Real- und Verbalencyklopädie. Quedlinb., 1823—27. Bd. III.

Ackermann, F., archaeologia biblica breviter exposita. Vienn., 1826.

2. Alterthümer der Hebräer*).

Warnekros Entwurf der hebr. Alterthümer. Weimar, 1782. 94. Dritte, umgearb. Aufl. von A. G. Hoffmann. Weimar, 1832.

Bauer, G. L., kurzes Lehrbuch der hebräischen Alterthümer des A. und N. T. Lpz., 1797.

*de Wette, W. M. L., Lehrbuch der hebr.-jüdischen Archäologie, nebst einem Grundrisse der hebr.-jüdischen Geschichte. Lpz., 1814. 30.

Pareau, J. H., antiquit. hebr. breviter descripta. Traj. ad Rhen., 1817. 23.

3. Heilige (kirchlich-religiöse) Alterthümer insbesondere**).

Bauer, G. L., Beschreibung der gottesdienstlichen Verfassung der alten Hebräer. Lpz., 1805. 06. Bd. II.

4. Biblische Geographie***).

*Klöden, C. F., Landeskunde von Palästina. Berlin, 1817.

*Röhr, J. F., historisch-geographische Beschreibung des jüdischen Landes. Zeitz, 1816. 6 Aufl. 1831.

Löwisohn biblische Geographie. Wien, 1821.

Gessert Palästina bis auf Christi Zeit. Essen, 2 Aufl. 1824.

Möller Kunde des heiligen Landes. Essen, 3 Aufl. 1826.

Hornung Handbuch zur Erläuterung der biblischen Geschichte und Geographie. Lpz., 1824. 27.

---

*) Aeltere von Wähner (1743. Voll. II.), Carpzov (1748.), Iken (1732. 64.), Reland (1708. Ausg. von Vogel 1769.).

**) Aeltere: Goodwin (Moses et Aaron. 1616.), Spencer (1686. 1727.), Vitringa (de Synag. vet. 1696. 1726.), Rau (1726.).

***) Aeltere von Bochart (Phaleg et Canaan. 1646. 74.), Michaelis (1768—70.), Reland (1714. 16.), Bachiene (a. d. Holländ. 1758—67.), Hamelsveld (a. d. Holländ. 1793—96.), Well, Ed., historical geogr. 1708—12. Voll. V. a. d. Engl. von Panzer. 1765.).

Melos Beschreibung des jüdischen Landes. Weimar, 1822. 30.

Behrends kurze Beschreibung des heiligen Landes. Helmst., 1829.

*Ackermann, C., und Weiland, C. F., Bibel-Atlas, nach den neuesten und besten Hülfsmitteln. Weimar, 1832. (wo S. 1—3. die weitere Litteratur.)

Charten von Syrien und Palästina in den Atlassen von d'Anville und Reichard. Charte von Klöden 1817., von Grimm 1830., von Rosenmüller 1830., von Möller, Hornung, Ernst u. A.

5. Ueber einzelne Zweige der Archäologie ist die Litteratur in den größern Werken selbst zu vergleichen *).

Exegetik. Exegese.

Vgl. Lücke Hermeneutik §. 6. und die dort angeführten Schriften.

§. 52.

Auf die oben genannten Hülfswissenschaften gestützt, sucht die biblische Exegese den wahren und ursprünglichen Sinn der heiligen Schriften zu erforschen, wie ihn die Verfasser derselben darin niedergelegt haben. Sie verhält sich zur Exegetik wie die Ausübung der Kunst im concreten Falle zur Kunst selbst (**in abstracto**), und diese wieder zur Hermeneutik wie die Kunst zur Kunstlehre.

Der Sprachgebrauch, wie öfter ein willkürlicher, ist des Verständnisses wegen einmal zu beachten. Die Worte ἑρμηνεία

*) Die wichtigsten sind 1. in Beziehung auf Naturgeschichte: Scheuchzer physica sacra (Ausz. von Donat mit Vorrede von Büsching. Lpz., 1777—79.), Bochart, S., Hierozoicon (Ausg. von Rosenmüller. Lpz., 1793. 94. Bd. III.), Celsius Hierobotanicon, Mead medica sacra (1749.) und Abhandl. von den merkwürdigsten Krankheiten, deren in der heil. Schrift gedacht wird. Lpz., 1777. Aehnliche Schriften von Eschenbach, Richter, Gruner; 2. in Beziehung auf Verfassung, Cultur ꝛc.: Michaelis mosaisches Recht. Frkft, 1775—1803. Bd. VI., Hartmann (die Hebräerin am Putztische. Amst., 1809. 10. Bd. III.); 3. in Beziehung auf Dichtkunst u. Musik: Lowth, R., de sacra poesi Hebraeorum (Ausg. von Michaelis. Gött., 1768. 69. Bd. II. und von Rosenmüller. Lpz., 1815.), Herder, J. G., vom Geist der hebr. Poesie. Dessau, 1782. 83. Ausg. von C. W. Justi. Lpz., 1825. Pfeiffer, A. F., über die Musik der alten Hebräer. Erl., 1779.

und ἐξήγησις bedeuten im Grunde daſſelbe. Jedoch verſteht man nun einmal unter Exegeſe die Handlung des Auslegens ſelbſt, oder auch das Reſultat der Auslegungskunſt. Dieſe nennen wir Exegetik, zu der ſich wieder die Hermeneutik verhält, wie die Wiſſenſchaft zur Kunſt. In der Exegeſe kommen die Grundſätze der Exegetik, die in der Hermeneutik entwickelt werden, zur Erſcheinung*).

§. 53.

Die Exegeſe, im weitern Sinne des Wortes, ſchließt ſowohl die Schriftauslegung, als die Schrifterklärung in ſich. Während ſich die erſtere lediglich darauf beſchränkt, die von einem Schriftſteller erzählte Thatſache oder vorgetragene Lehre in ihrer reinen Objectivität aufzufaſſen, bringt die Erklärung dieſelbe in Verbindung mit anderweitigen Thatſachen und Lehren oder auch wohl mit dem eigenen Urtheile des Auslegers über die erzählte Sache oder vorgetragene Lehre ſelbſt; weßhalb die bloße Auslegung ſich immer unabhängiger von der Perſönlichkeit des Exegeten erhalten wird, als die Erklärung, in welche die Subjectivität ſich leichter einmiſcht. Die erſtere entſpricht der Ueberſetzung und iſt die Rechtfertigung derſelben, die letztere drückt ſich in der Umſchreibung (Paraphraſe) ab.

Wir folgen auch hier dem angenommenen Sprachgebrauche**), obwohl wir zugeben, daß ſich noch ſtreiten ließe,

---

*) Andere identificiren Exegetik und Hermeneutik. Aſt a. O. S. 172.

**) Vgl. Eberhard ſynon. Handwörterb. unter auslegen, erklären, deuten S. 101. Aſt S. 184.: „Das Verſtändniß entwickeln und darlegen „heißt erklären. Die Erklärung ſetzt nämlich Verſtändniß voraus und „beruht auf ihm; denn nur das wahrhaft Aufgefaßte und Begriffene, „das Verſtandene kann als ſolches Anderen mitgetheilt und verdeutlicht „werden.“

ob nicht vielleicht beſſer das, was man Auslegung nennt, Erklärung genannt werden ſollte, entſprechend dem lateiniſchen **interpretatio**, das hingegen, was man Erklärung nennt, Auslegung (**commentarius, explanatio, explicatio**). Der **interpres** wenigſtens ſetzt uns zunächſt in den Stand, eine Rede oder Schrift grade ſo zu verſtehen, wie ſie vom Redner oder Verfaſſer verſtanden ſein will. Der **commentator** aber will ein Weiteres. Er entfaltet das richtig Aufgefaßte, breitet es gleichſam oder *legt* es vor den Augen aus. Will man nun aber dennoch lieber die Interpretation Auslegung, den Commentar *Erklärung* nennen, ſo haben wir nichts dagegen; genug daß man ſich über die Sache ſelbſt verſtändigt, die ſich an Beiſpielen deutlich machen läßt. Es wird alſo z. B. in der Bibel ein Wunder erzählt. Das Reſultat der (nach dem angenommenen Sprachgebrauche ſogenannten) Auslegung (interpretatio) wird nun weiter kein anderes ſein, als der Verfaſſer *will* ein Wunder erzählen. Hierin werden denn auch alle unbefangenen Interpreten übereinſtimmen, welcher Schule ſie auch ſonſt angehören. Zur völligen Erklärung*), Commentirung des Schriftſtellers gehört aber noch mehr. Wer einen Schriftſteller ſich und Andern recht erklären, d. h. ihn mit ſeiner ganzen Perſönlichkeit verſtehen und ein vollkommenes Bild von dem, was er uns gibt, in ſich aufnehmen will, der begnügt ſich nicht mit der Annahme, der Verfaſſer habe ihm hier ein Wunder erzählt. Er fragt weiter: wie iſt der Verfaſſer dazu gekommen, ein ſolches zu erzählen? Wo dann vielleicht der Eine, mehr rationaliſtiſch, den Grad der Bildung einer Zeit und eines Volkes, auf welchem entweder der Verfaſſer ſelber ſtand oder dem er ſich anbequemte, in Anſchlag bringen, der Andere, mehr ſupranaturaliſtiſch, ſich auf die Inſpiration und Untrüglichkeit des Schriftſtellers oder auf andere die Möglichkeit ſolcher Thatſachen unterſtützende Gründe berufen wird; während ſich vielleicht ein Dritter wieder bemühen wird, beides mit ein-

*) Wort- und Sacherklärung würden ſich übrigens ſo verhalten, daß die Worterklärung der Auslegung vorausginge, die Sacherklärung ihr folgte.

ander auszugleichen. Wenn nun gleich nur eine Erklärung die wahre sein kann, so ist doch einleuchtend, daß, weil dieselbe nicht allein von grammatisch-philologischen Bestimmungen, sondern von psychologischen und historisch-pragmatischen Combinationen abhängt, sie auch dem Actenschlusse ferner steht, als die einfachere, auf den von Allen gleichmäßig anerkannten Sprachgesetzen*) beruhende Auslegung. Dasselbe gilt bei dogmatischen Stellen. Sache der Auslegung ist es, in Stellen, wie Röm. III, 24. 25. IV, 25. V, 9. 10. VIII, 34. 1 Cor. XV, 3. Ephes. I, 7. 1 Petr. I, 18. 19. II, 29. 1 Joh. I, 7. Hebr. VII, 26. IX, 28. u. s. w., die Versöhnungs- und Opfertheorie als eine den Schriftstellern des N. T. geläufige Idee factisch anzuerkennen. Aber verschieden kann die weitere Erklärung der Stellen ausfallen, je nachdem man sich entweder damit begnügt, solche Ideen in ihrem historischen Zusammenhange mit dem alttestamentlichen Opferwesen u. s. w. aufzufassen, oder je nachdem man sie auf ein tieferes religiöses Bedürfniß nach Erlösung zurückzuführen und in ihrem innersten, geheimnißvollen Grunde erfassen zu müssen glaubt (mit welchem Glücke, bleibt hier unentschieden).

Daraus läßt sich nun ersehen, wie weit wir eigentlich von einer schon errungenen Unabhängigkeit der Exegese von der Dogmatik in unserer Zeit sprechen können. Die Auslegung freilich ist unabhängig geworden, und wird es bei dem anerkannten Grundsatze der grammatisch-historischen Interpretation immer mehr. Aber die Erklärung ist es keineswegs in jeder Hinsicht und wird es auch schwerlich ganz werden. Von der Dogmatik freilich soll sie es sein, in wiefern man unter dieser das System der positiv-christlichen Lehre versteht, das ja erst auf Ergebnissen der Exegese ruhen soll, und also nicht vorausgesetzt werden darf. Aber wird sie es auch von der Religionsphilosophie sein? von der eigenthümlichen Art und Weise überhaupt, Erscheinungen auf dem religiösen Gebiete aufzufassen und zu würdigen? Eben so

*) Nur in gar seltenen Fällen wird es indessen auch die Sprache zweifelhaft lassen, ob ein Wunder erzählt sei oder nicht, wie Joh. VI, 16. ff.

gut doch wohl als die tiefer gehende Erklärung eines griechischen Tragikers uns die ästhetische und philosophische Weltansicht des Erklärers hier und da verrathen wird, eben so gut wird aus der Art, die Bibel zu erklären, die religiöse Richtung und Stimmung eines Mannes zu erkennen sein. Dieß ist aber, so lange das unerschütterliche Fundament der historisch-grammatischen Auslegung gesichert bleibt, kein Nachtheil für die Wissenschaft. Wenigstens wäre dieß nicht als Gewinn zu betrachten, wenn man die exegetische Thätigkeit des Theologen rein auf philologische Auslegung des Vorliegenden beschränken, jeden nähern Verkehr aber des Erklärers mit seinem Auctor, jedes individuelle Zusammenstoßen der Geister (und das allein gibt Funken!), jedes sinnige Eingehen in den Zusammenhang einer Schrift mit dem Reichthume des geistigen Lebens und seiner mannigfachen Offenbarungen von vorne herein als leere Phantasterei subjectiver Willkür zurückweisen wollte*).

Das Verhältniß der Auslegung zur Uebersetzung, wie der Erklärung zur Umschreibung leuchtet von selbst ein. Die Uebersetzung schließt die Auslegung in sich, wie der Keim die Frucht; die Paraphrase aber ist die in die Worte des Verfassers hineingetragene Erklärung. Uebersetzungen aus den verschiedensten dogmatischen Schulen werden, wenn sie anders auf richtiger Auslegung beruhen, ziemlich gleich lauten. Wie gar verschieden aber müssen stets die Paraphrasen ausfallen, gesetzt nämlich, daß man solche für zweckmäßig hielte!

§. 54.

Von der Schriftauslegung und Schrifterklärung ist endlich noch die Schriftanwendung wohl zu unterscheiden, die, obwohl auf den erstern ruhend, doch ihrem Wesen nach einem andern Gebiete, nämlich dem praktischen, angehört.

---

*) „Wem ein tieferer Sinn und eine lebendige Anschauung fehlt, „bleibt bei aller technischen Virtuosität in der Auslegung der Natur, wie „der heiligen Schrift, sowohl des neuen, wie des alten Testamentes, ein

Wenn wir auch keineswegs, etwa mit Kant*), eine besondere kirchlich-praktische Auslegungsweise neben die gelehrte stellen, oder diese gar durch jene verdrängen wollen, so ist doch anzuerkennen, daß auch bei Gleichheit der exegetischen Principien dennoch die Form der Erklärung an beiden Orten eine verschiedene ist. Zwischen einer lebendigen, geistreichen, in die Eigenthümlichkeit eines Schriftstellers selbst wieder eigenthümlich eindringenden Exegese, wie wir sie so eben verlangt haben, und jener sogenannten „praktisch-frommen, erbaulichen" Erklärungsweise, wie sie jetzt die wieder üben wollen, die, statt den Text zu erklären, demselben alle möglichen Stellen aus alten und neuen Asketen anflicken, ist noch ein großer Unterschied. Das Zusammenfließen der gelehrten und erbaulichen Erklärungsweise war in der alten Kirche ganz am Orte und dem Bedürfnisse einer Zeit angemessen, in welcher, der Natur der Sache nach, homiletische und exegetische Thätigkeit in einander aufgingen. Heut zu Tage aber ist die erbauliche Behandlung der Bibel zwar keineswegs vom Gebiete der wissenschaftlichen Theologie überhaupt, wohl aber von dem der Exegese fern zu halten und auf das Praktische der Homiletik zu versetzen, wo eine gründliche Anleitung zu fruchtbarer Behandlung der Bibeltexte ganz an ihrem Platze ist. Alles Allegorische z. B., das man früher bei der Verwechselung

---

„Stümper, der an der Schale nagt und nie zu jenem geistigen Mittelpuncte „bringt, in dem die Idee in ihrer ewigen Wahrheit leuchtet." Umbreit (theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1832. Heft 3. S. 656.) Eben so urtheilt auch Usteri (in dessen neuesten Commentare über den Brief an die Galater S. VI.): „Das grammatisch-historische Princip dünkt mich „nur erst die conditio sine qua non oder das negative Regulativ der „Auslegung zu sein; die positive Aufgabe des Exegeten scheint mir darin „zu bestehen, sich gleichsam ganz in den Geist des Schriftstellers niederzusenken, um dann das Bild desselben, wie es sich unter örtlichen und „zeitlichen Bedingungen in der Schrift abspiegelt, sprachlich und sachlich „erleuchtet, vor den Augen des Lesers emporsteigen zu lassen." — Das ist es auch wohl eigentlich, was man mit der sogenannten panharmonischen Interpretation will. Vgl. Danz S. 238.

*) Relig. innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Königsb., 2 Aufl. 1794. S. 158. ff., dagegen Rosenmüller's Bemerkungen.

der Standpuncte in die Erklärung hineinzog, muß Sache der Anwendung bleiben, und kann sich dort rechtfertigen lassen*). Eben so ist es auch mit den sogenannten messianischen Stellen des A. T. Sache der Erklärung ist es z. B. allerdings, nicht bloß bei dem kahlen Buchstaben der prophetischen Worte stehen zu bleiben, sondern tiefer einzudringen in das religiöse Princip des Prophetenthums selbst, in den eigenthümlich theokratischen Geist der Weissagungen, aber doch immer nur von dem Standpuncte aus, den uns das A. T. selbst an die Hand gibt, und innerhalb der Grenzen alttestamentlicher Vorstellung. Erst aber Sache der Anwendung, der praktisch-populären Schriftbenutzung ist es, die Messiasidee, welche die unbefangene Schrifterklärung auch im A. T., aber nur im Allgemeinen, findet, nun im Besondern auf die Person Jesu von Nazareth zu beziehen (wie z. B. Jes. LIII.). Die Apostel und die ersten Christen unterschieden hierin allerdings nicht wie wir, weil ihnen an der alttestamentlichen Idee die neue sogleich aufging; ohne daß sie sich wissenschaftlich darüber Rechenschaft zu geben wußten. Unsere hermeneutischen Grundsätze aber können hierin nicht die ihrigen sein, indem ihre Unbefangenheit von uns nicht durch eine absichtliche Befangenheit erreicht werden kann, und nimmer darf daher „die alttestamentliche Auslegung in ihrer bewußten „künstlerisch-wissenschaftlichen Begrenzung mit der vom N. „T. ausgehenden christlichen Reflexion verwechselt werden"**).

Zusatz. Betrachten wir endlich Auslegung, Erklärung und Anwendung, jede in ihrem eigenthümlichen Bereiche, so sehen wir, wie das Bibelstudium auch wieder in jedes der übrigen theologischen Gebiete eingreift, indem die Auslegung mit der historischen, die Erklärung mit der dogmatischen, die Anwendung mit der praktischen Theologie in Wechselwirkung steht.

---

*) Vgl. die Vorrede zu meinen Festpredigten. Basel, 1830. S. IX—XI.

**) Umbreit a. O. (gegen H. von Meyer und seine Schule).

§. 55.

Außer der wissenschaftlichen Tüchtigkeit und Kunstfertigkeit ist aber auch dogmatische Unbefangenheit, sowie sittlich-religiöser Ernst und ein für die Sache der Bibel und des Christenthums entschieden begeisterter Sinn ein nothwendiges Erforderniß zu einem guten Exegeten.

Die Dogmatik soll erst Ergebniß der Exegese sein. Gewöhnlich bringen wir aber schon unsere Dogmatik, sei es auch nur eine populäre, wie wir sie im Jugendunterrichte oder sonst erhalten haben, zur Bibel mit. Hier gilt es nun allerdings, Manches zu vergessen, und sich wo möglich auf einen reinen, ungetrübten Standpunct zu setzen. Davon ist aber innige Theilnahme an der Sache selbst nicht ausgeschlossen; vielmehr ist diese zu fordern. So gut als wir zur Lesung des Plato einen philosophischen, zu der des Homer oder Pindar einen dichterischen, zu der des Lucian einen witzigen oder wenigstens einen für Witz und Satyre empfänglichen, zur Lesung des Sallust und Tacitus einen patriotischen Sinn mitbringen müssen, eben so gewiß ist auch zum tiefern Verständnisse der Bibel, des N. T. insbesondere, ein frommer, dem innern Leben zugewandter Sinn unerläßlich. Und so bleibt es denn doch wahr, wenn es richtig verstanden und geistig gefaßt wird, „daß der Geist aus Gott selbst erst der ächte Erklärer seiner Worte, der angelus interpres ist, der uns den Sinn der Schrift aufschließt“*).

*) Vgl. Lücke's Zuschrift an Neander, als Vorrede zu seiner neutestamentlichen Hermeneutik.

Exegetiſche Hülfsmittel.

Vgl. §. 41. Phil. sacra.

1. Ueberſetzungen und Paraphraſen*).

a. Lateiniſche**).

Libri sacri antiqui foederis ex sermone hebr. in latinum translati, notatione brevi praecipuae lectionum et interprett. diversitatis addita, auctt. H. A. Schott et Jul. F. Winzer. Alt., 1816. (Vol. I. Pentateuchum cont.).

Schott's und Göſchen's Ueberſetzungen des N. T. ſiehe oben unter den Ausgaben deſſelben.

b. Deutſche***).

α. Bearbeitungen der Lutheriſchen Ueberſetzung.

Biblia, d. i. die ganze heilige Schrift A. und N. T. verdeutſcht von Dr. M. Luther, mit bericht. Parallelſtellen und erklärenden Wortregiſtern von G. W. Lorsbach und J. M. Hartmann, mit Vorr. von W. Münſcher. Marb., 1808.

Die heilige Schrift — nach dem Grundtexte berichtigt (von J. F. von Meyer). Frkf., 1824.

β. Neuere Ueberſetzungen†).

* Die Schriften des A. und N. T. überſetzt von J. Ch. W. Auguſti und W. M. L. de Wette. Heidelb., 1809—14. Bd. VI.

* Die Schriften des A. und N. T. überſetzt von de Wette (allein). Heidelberg, 1831. Bd. III.

Sämmtliche Schriften des N. T. a. d. Gr. überſ. v. J. J. Stolz. Zür., 1781. 82. 4 Aufl. Hannov., 1804. Bd. II. Neue Bearb. Hannov., 1820.

† Die heil. Schriften des N. T. überſetzt von Karl und Leander van Eß. Sulzb., 1807. 11 Aufl. 1820. ††).

---

*) Ueber die Irrationalität jeder Ueberſetzung vgl. Schleiermacher §. 126. — Alte Ueberſetzungen des A. T. ſiehe oben. Ueber die des neuen vgl. de Wette Einl. §. 10—26.

**) Ueber die ältern von Caſtellio, Beza, Erasmus u. ſ. w. ſiehe die Litteraturwerke von Buddeus, Walch ꝛc. Danz S. 246. ff.

***) Ueber vorlutheriſche Bibeln und die Ausgaben der lutheriſchen Bibel ſelbſt ſind die litterariſchen Werke von Panzer u. A. zu vergleichen. Siehe Danz S. 247. Eben ſo über andere ältere deutſche Bibeln, was übrigens ſchon zu weit führt für den Zweck der Encyklopädie.

†) Wir führen abſichtlich nur die gelungenern an. Michaelis, Bahrdt, Grynäus haben nicht ſelten durch ihre Paraphraſen den Sinn verwäſſert.

††) Von neuern katholiſchen Ueberſetzern ſind noch zu nennen Braun, Brentano und Dereſer, Mutſchelle.

c. Französische.

Le Nouveau Testament par Beausobre et Lenfant. Amst., 1741. Voll. II. 4.*).

2. Commentare**).

a. Ueber die ganze Bibel.

Critici sacri s. Annotata doctissimor. viror. in Vet. et N. T. Amst., 1698. Voll. IX. f. Francof. ad M., 1695. Voll. VII. f. 1700. 01. Voll. I. Suppl.

Polus, M., Synopsis criticorum. Frcf. ad M., 1712. Voll. V. f.

Grotius, H., Annotatt. ad V. T. (Par., 1644.) c. obss. et additam. G. J. L. Vogel, contin. J. Cp. Doederlein. Hal., 1775. 76. Voll. III. 4. Auctar. scr. Döderlein. 1779. 4.

Annotatt. in N. T. Amst., 1641—46. Voll. II. — c. praef. Ch. E. de Windheim. Hal., 1769. Voll. II. 4.

Starcke, Ch. u. J. G., Synopsis bibliothecae exegeticae in V. et N. T. oder kurzer Auszug der gründlichen Auslegung über die Bücher des A. T. Lpz. u. Halle, 1741—50. Bd. V. 4. — des N. T. Lpz., 1733—37. Bd. III. 4.

Das englische Bibelwerk, deutsch von Rom. Teller, Dietelmaier und Brucker. Lpz., 1748—70. Bd. XIX. 4.

Hezel, F. W., die Bibel A. und N. T. (nach Luther's Uebers.) mit vollständigen Anmkk. Lemgo, 1786—92. Bd. X.

b. Ueber das A. T.***).

Rosenmüller, E. F. C., Scholia in V. T. Lips., 1788—1829. Voll. IX.†).

* Scholia in V. T. in compendium redacta. Lips., Vol. I. Pentat. 1828. Vol. III. Psalmi. 1831. Vol. IV. Jobus. 1832.

Maurer, F. J. V. D., Commentarius grammaticus criticus

---

*) In andere neuere Sprachen siehe bei Danz S. 249. 255.

**) Ueber die exegetischen Werke der Kirchenväter (Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt, Oecumenius), über die catenae patrum, sowie über die exegetischen Leistungen der Reformatoren (Zwingli, Calvin, Beza) vgl. die Werke über Geschichte der Interpretation.

***) Aeltere von Lud. und Jac. Cappellus (1650—89.), von Clericus (1693—1731.), von Ch. F. Schulze (1783—98. fortgef. von Bauer).

†) Ueber den Inhalt der einzelnen Bände vgl. Danz S. 267. und Winer's Handb. der theol. Litteratur. Lpz., 2 Aufl. 1826. S. 62.

in V. T., in usum maxime Gymnasiorum et Academiarum adornatus. Lips., 1832. (Fasc. I.).

c. Ueber das N. T.

Wolf, J. Ch., Curae philologicae et criticae. Bas., 1741. Voll. V. 4. (Hamb., 1725—41.).

*Bengel, J. A., Gnomon N. T. Tub., 1742—59. 73. 4.

Rosenmüller, J. G., Scholia in N. T. Norimb., ed. 1—4. 1777—94. Ed. 5. 1801—07. Voll. V. Ed. 6. 1815—31.

Stolz, J. J., Erläuterungen zum N. T. für geübte und gebildete Leser. Hannov., Heft 1—4. 1 u. 2 Aufl. 1796—1800. 3 Aufl. 1806—09. Heft 5. 6. (1799—1801.) 1802.

Koppe, J. B., N. T. graece, perpetua annotatione illustratum. Gott., 1783—1821. in verschiedenen Auflagen. Voll. X. Das Ganze unvollendet, in zerstreuter Ordnung und von verschiedenen Verfassern).

Paulus, H. E. G., Philologisch-kritischer und historischer Commentar über das N. T. Lübeck, 1800. 2 Aufl. 1804. 05. N. Tit. Lpz., 1812. Bd. III. (die 3 ersten Evangelien). Bd IV. Abth. 1. 1804. (Joh. Cap. I—XI.).

Olshausen, H., Biblischer Commentar über sämmtliche Schriften des N. T. Königsb., 1830. Bd I. 1832. Bd II.**).

d. Auswahl solcher Commentare über einzelne Theile und Bücher der Schrift, welche zugleich Werth für die Exegese überhaupt haben***).

a. Alttestamentliche.

Vater, J. S., Commentar über den Pentateuch. Halle, 1802—05. Bd. III.

Maurer, F. J. V. D., Commentar über das Buch Josua. Stuttg., 1831.

*Gesenius, W., der Prophet Jesaias, übers. mit einem vollständigen philologisch-kritischen und historischen Commentar. Lpz., 1820. 21. Bd. III.

Stuck, J. Ch., Hoseas Propheta. Introductionem praemisit, vertit, commentatus est. Lips., 1828.

---

*) Vgl. darüber Danz S. 216. und Winer S. 63.

**) Andere von Schmidt, Leun, Thieß, sowie (Röper's) exegetisches Handbuch übergehen wir absichtlich.

***) Das Einzelne gehört in die Geschichte der Exegese und in die Einleitung.

Schröder, Fr., die Propheten Hoschea, Joel und Amos überſ. und erläutert. Lpz., 1829.

Credner, K. A., der Prophet Joel, überſ. und erklärt. Halle, 1831.

Juſti, K. W., Joel, neu überſ. und erläutert. Lpz., 1792. n. Tit. 1820. — Amos, 1799. n. T. 1820. — Micha, 1799. n. Tit. 1820. — Nahum, 1820. — Habakuk, 1821.

*de Wette, W. M. L., die Pſalmen überſetzt. Heidelberg, 1819. 3 Aufl. 1829.

Commentar über die Pſalmen. Ebend. 1811. 3 Aufl. 1829.

Umbreit, F. W. C., das Buch Hiob. Ueberſetzung und Auslegung. Heidelberg, 1824. 32.

Philologiſch-kritiſcher und philoſophiſcher Commentar über die Sprüche Salomos, nebſt einer neuen Ueberſetzung und einer Einleitung in die morgenländiſche Weisheit überhaupt, und in die hebr. ſalomoniſche insbeſondere. Heidelb., 1826.

Hohes Lied, Lied der Liebe, das älteſte und ſchönſte aus dem Morgenlande. Ueberſetzt und äſthetiſch erklärt. Heidelb., 1820. 28.

Döpke, J. Ch. K., Philologiſch-kritiſcher Commentar zum hohen Liede Salomos. Lpz., 1829.

Hävernick, H. A. Ch., Commentar über das Buch Daniel. Hamburg, 1832.

β. Neuteſtamentliche.

α. Hiſtoriſche Bücher*).

*Künoel, Ch. G., Commentarius in libros N. T. historicos. Lips., Vol. I. 1807. 16. 23. Vol. II. 1809. 17. 24. Vol. III. 1812. 17. 25. Vol. IV. 1818. 27.

*Fritzsche, C. F. A., Quatuor N. T. Evangg. rec. et cum commentariis perpet. ed. Lips., Vol. I. Matth. 1826. Vol. II. Marc. 1830.

Schleiermacher über die Schriften des Lucas. Berlin, 1817. Thl I.

Bornemann, F. A., Scholia in Lucae evangelium, ad supplendos reliquorum interpretum commentarios. Lips., 1830.

*Lücke, Fr., Commentar über die Schriften des Evangeliſten Johannes. Bonn, Thl I. II. 1820. 24. Thl III. 1825. Thl IV. Abth. 1. 1832.

Tholuck, A., Commentar zu dem Evangel. Johannis. Hamb., 1827. 4 Aufl. 1832.

---

*) Synoptiſche Ausgaben der Evangelien von Griesbach. Halle, 1776. 97. 1809., von de Wette und Lücke. Berlin, 1818. 4.

†Graß, P. A., histor.-krit. Commentar über das Evang. Matthäi. Tüb., 1821. u. 23. Bd. II.

Heinrichs Comment. in Acta Apostt. ſ. N. T. Kopp. Vol. III.

2. Apoſtoliſche Briefe und Apokalypſe*).

Calvin, J., Commentarii in omnes Pauli Apostoli epp. atque etiam in epistolam ad Hebraeos, ad ed. R. Steph. accuratissime exscripti. Ed. A. Tholuck. Hal., 1831. Voll. II.

Commentarii in epistolas N. T. catholicas, ad ed. R. Steph. accuratissime exscripti. Ed. A. Tholuck. Hal., 1832.

Koppe (und Ammon) Ep. Pauli ad Rom. (N. T. Kopp. Vol. IV.)

Tholuck, A., Auslegung des Briefes Pauli an die Römer, nebſt fortlaufenden Auszügen aus den exegetiſchen Schriften der Kirchenväter und Reformatoren. Berl., 1824. 28. 31.

Rückert, L. J., Commentar über den Brief Pauli an die Römer. Lpz., 1831.

Flatt, J. F., Vorleſungen über den Brief Pauli an die Römer. Tüb., 1825.

Vorleſungen über die beiden Briefe Pauli an die Corinther. Ebend., 1827.

Vorleſungen über die Briefe Pauli an die Galater und Epheſer. Ebend., 1828.

Vorleſungen über die Briefe Pauli an den Timotheus und Titus, nebſt einer allgemeinen Einleitung über die Briefe Pauli. Ebend., 1831.

Krause, F. A. W., Pauli ad Corinth. epp. gr. perpet. annotatione illustr. Vol. I. (complect. ep. 1.) Francof., 1792.

Billroth, G., Commentar über die Corinther Briefe. Lpz., 1833.

Heydenreich, A. L. Ch., Commentarius in prior. divi Pauli ad Corinth. ep. Marb., 1825. 28. Voll. II.

Die Paſtoralbriefe Pauli erläutert. Hadamar, 1827.

*Winer, G. B., Pauli ad Galat. ep., lat. vers. et perpet. annotat. illustr. Lips., 1821. 28. 29.

*Uſteri, L., Commentar über den Brief Pauli an die Galater. Zür., 1833.

---

*) Die ältern hierher bezüglichen Schriften von Michaelis, Baumgarten, Semler, Morus, Erneſti, Storr ſind von den Neuern fleißig benutzt worden.

Rückert, L. J., Commentar über den Brief Pauli an die Galater. Lpz., 1833.

Tychsen, Th. Chr., Epp. P. ad Gal. Ephes. Thess. ſiehe Nov. Test. Kopp. Vol. VI.

Heinrichs, J. H., Epp. P. ad Phil. et Coloss. ad Timoth. Tit. et Philem. Ep. ad Hebr. Apocalypsis. } Siehe N. T. Kopp. Voll. VII. VIII. X.

Rheinwald, F. H., Commentar über den Brief Pauli an die Philipper. Berl., 1827.

Junker, F., hiſtor.-krit. und phil. Commentar über den Brief Pauli an die Coloſſer. Mannh., 1827.

Pelt, L., Epp. ad Thessalonicenses perpet. comment. et copiosiore expositionum e Patrib. ecclesiast. collectarum instrux. delectu. Gryphisw., 1830.

Schulz, Dav., der Brief an die Hebräer. Einl. Ueberſ. u. Anmkk. Breslau, 1818.

*Bleek, Fr., der Brief an die Hebräer, erläutert durch Einl. Ueberſ. und fortlaufenden Commentar. Berlin, 1828. Abth. 1.

Auguſti, J. Ch. W., die katholiſchen Briefe, neu überſ. und erklärt. Lemgo, 1801—08. Bd. II.

Pott Comment. in epp. catholicas (N. T. Kopp. Vol. IX.).

Paulus, H. E. G., die drei Lehrbriefe des Johannes. Heidelberg, 1829.

*Hottinger, J. J., Ep. Jacobi atque Petri prior c. vers. germ. et comment. lat. Lips., 1815.

Schulthess, J., Ep. Jacobi comment. copiosiss. et verbor. et sententiar. explanata. Tur., 1825.

Gebſer, A. R., der Brief des Jacobus, mit genauer Berückſichtigung der alten griech. und lat. Ausleger überſ. und ausf. erkl. Berlin, 1828.

Steiger, W., der erſte Brief Petri, mit Berückſichtigung des ganzen bibl. Lehrbegriffs ausgelegt. Berl., 1832.

Ewald, G. H. A., Commentarius in Apocalypsin Joannis exeg. et crit. Lips., 1828.

8. Anderweitige Hülfsmittel zu Erklärung einzelner ſchwieriger Stellen A. und N. T.

Eichhorn, J. G., Repertorium für die bibliſche und morgenländiſche Litteratur. Lpz., 1776—86. Bd. XVIII. Paulus neues Repertorium. Jena, 1790. 91. Bd. III. Roſenmüller, E. F. K., und G. H., bibliſch exegetiſches Repertorium. Lpz., 1822. 24. Bd. II. Winer exegetiſche Studien.

Lps., 1827. Heft 1. Pfeiffer, A., dubia vexata S. S. Lips., 1713. 4. *Schöttgen, Ch., horae hebr. et talmud. in N. T. Lips., 1733—42. Voll. II. 4. *Lightfoot, J., horae hebraicae e museo J. B. Carpzov. Lips., 1679. u. 84. 4. Meuschen, J. Gh., N. T. e Talm. et antiqq. hebr. illustr. Lips., 1736. Iken Dissert. phil. theol. in diversa s. cod. utriusque Test. loca. Lugd. B., 1749. Voll. II. Kraft, W., Obss. sacr. Marb., 1753—63. *Storr, G. Ch., Opuscula academ. ad interpr. libr. sacr. pertin. Tub., 1796—1803. Voll. III. Ejusd. Dissertatt. in libror. N. T. historicor. aliquot locos. Tub., 1790. 94. *Nösselt, J. A., Opusc. ad interpret. sacrar. scripturar. Hal., 1785. Voll. II. Ej. Exercitatt. ad sacr. lit. interpr. Ib., 1803. *Knapp Scripta varii argum. Hal., 1824. Voll. II. Schultheß, J., exegetisch-theologische Forschungen. Zür., 1818. 19. Bd. II. Müller, J. G., Blicke in die Bibel, in freien Abhandlungen und Erklärungen einzelner Stellen, vorzüglich des N. T. Herausg. von J. Kirchhofer. Winterth. 1828. 30. Bd. II.

2. Von der historischen Theologie.

Royards, H. J., Oratio de theologia historica cum sacri codicis exegesi rite conjuncta. Traj. ad Rhen., 1827.

§. 56.

Obgleich das Princip des Christenthums ein für allemal in der Urgeschichte desselben gegeben, und somit in dem Kanon des N. T. in der reinsten und ursprünglichsten Form niedergelegt ist, so kann es doch nicht als ein starres, für alle Zeiten gleichmäßig abgeschlossenes Religionssystem aufgefaßt werden. Vielmehr ist es in seiner ursprünglichen Erscheinung als ein lebendiger, bildsamer Keim zu betrachten, der der verschiedenartigsten organischen Entwickelung und Fortbildung fähig (Matth. XIII, 31.), als ein wirksames Ferment, das einem vielseitigen Gährungsprocesse unterworfen ist (Matth. XIII, 33.). Es gehört demnach alles, was das Christliche (oder auch das vorbereitend Alttestamentliche) unter dem Gesichtspuncte der genetischen Entwickelung erscheinen läßt, in das Gebiet der historischen Theologie.

Es ist oben gezeigt, wie das Christenthum nicht nur heilige Schriften, sondern mehr als jede andere Religion auch seine Geschichte habe. Ja, diese heiligen Schriften selbst lassen sich unter einem doppelten Gesichtspuncte betrachten; einmal als die Urkunden, in welchen die ewige, unveränderliche Idee des Christenthums selbst, die Offenbarung des Göttlichen (deute man auch den Begriff, wie man wolle) niedergelegt ist. Von dieser Seite tritt die Exegese, auch mit Ueberspringung der historischen Mittelglieder, in unmittelbare Berührung mit der Dogmatik; weßhalb wir ihr auch ihr eigenes, von der Geschichte (relativ) unabhängiges Gebiet angewiesen haben. Dann aber lassen sich dieselben Schriften auch wieder rein menschlich betrachten, als die Anfänge einer historischen Entwickelungsreihe in sich schließend, und das Ergebniß der Exegese wird die Basis der historischen Theologie*). Unter der letztern verstehen wir aber nicht allein die Kirchengeschichte im engern Sinne des Wortes, sondern alles, was unter den Gesichtspunct des Beweglichen, der Entfaltung und Entwickelung, des Werdens und Wachsens fällt. Also auch die alttestamentliche Geschichte und Archäologie, in wiefern diese als vorbereitend auf das Christenthum gefaßt wird, ist Gegenstand der historischen Theologie eben sowohl, als sie von einer andern Seite wieder Hülfswissenschaft für die Exegese ist (vgl. Archäologie). Sonach reicht die historische Theologie in die Exegese zurück, und baut die Brücke in die dogmatische hinüber.

a. Bibelgeschichte. Leben Jesu und der Apostel.

§. 57.

Den Uebergang aus der exegetischen in die historische Theologie bildet die Bibelgeschichte, als Resultat der Exe-

*) Mit andern Worten: in wiefern die heiligen Schriften das Normalchristenthum enthalten, sind sie etwas für sich Bestehendes, in die Gegenwart Hineinreichendes, Grundlage der christlichen Dogmatik. In wiefern sie aber das Urchristenthum darstellen, sind sie Quellen für die historische Theologie. Vgl. Danz §. 27.

geſe, in welcher das Leben Jeſu und die Geſchichte des Urchriſtenthums im apoſtoliſchen Zeitalter als der höchſte Lichtpunct zu faſſen iſt.

Die Erklärung der hiſtoriſchen Bücher in der Bibel kann die geſchichtliche Darſtellung des auf exegetiſchem Wege Gewonnenen nicht überflüſſig machen. Der Exeget erklärt zunächſt nur ſeinen Schriftſteller, und was er etwa aus andern Vergleichendes beibringt, geſchieht mehr nur in Beziehung auf dieſen, als in rein hiſtoriſcher Beziehung. Die Zuſammenſtellung der bibliſchen Geſchichte in ein geiſtiges Bild iſt Aufgabe der hiſtoriſchen Kunſt, und es wäre in der That an der Zeit, dem eigentlichen pragmatiſchen Studium der Bibelgeſchichte einen beſondern Platz im theologiſchen Penſum anzuweiſen, um ſo mehr, da häufig bemerkt werden will, wie ſelbſt Viele von den tüchtigern jungen Theologen grade hierin auffallend zurück ſind. Schon in der iſraelitiſchen Geſchichte ließen ſich, außer einem allgemeinen Ueberblicke über dieſelbe, einzelne Zeiträume, wie das davidiſche oder ſalomoniſche Zeitalter, beſonders herausheben. Namentlich aber ſollten ganz eigens gehaltene Vorträge über das Leben Jeſu, was ja den Lichtpunct aller chriſtlichen Religion und Theologie bildet, nicht länger im theologiſchen Fachwerke vermißt werden. Die ſynoptiſche Behandlung der Evangelien, welche zwiſchen der rein hiſtoriſchen und der rein exegetiſchen Kunſt in der Mitte liegt, dürfte höchſtens nur als Vorarbeit dazu betrachtet werden. Auch werden gewöhnlich in der Synopſis nur die drei erſten Evangelien in ihrem Verhältniſſe zu einander berückſichtigt, während das immerhin irrationale Verhältniß derſelben zu Johannes nicht genug zur Anſchauung kommt. So ſchwierig nun auch immer der Verſuch ſein mag, die oft durch ein getrübtes (jüdiſches) Medium auffallenden Strahlen in Eins zu ſammeln, und das Bild des Herrn in ſeiner ganzen himmliſchen Glorie, aber auch wieder in ſtreng hiſtoriſcher Wirklichkeit und reiner Menſchlichkeit darzuſtellen (eine für die hiſtoriſche Kunſt nicht minder ſchwierige, wo nicht unerreichbare Aufgabe, wie für die bildende), ſo muß der Verſuch doch gewagt und nicht ganz am Gelingen verzweifelt werden, zumal

nach den schon gemachten ehrenwerthen Vorgängen! — Auch das Leben der Apostel, namentlich das des großen Apostels κατ' ἐξοχήν, sowie die apostolische Zeit überhaupt, in deren befruchtetem Schoße Kirchliches, Dogmatisches und Sittliches wie im Keime verschlossen liegt*), bedarf einer besondern Zusammenstellung; denn weder in der Erklärung der Apostelgeschichte und der Briefe (welche zu diesem Behufe combinatorisch zu vergleichen sind), noch in der Kirchengeschichte ist eine solche ganz an ihrem Orte. Auch sie verlangt ihr gehöriges Maß von Raum und Zeit, wenn sie nicht in ein unbestimmtes Bild zerfließen will. Wie wichtig endlich auch grade für den praktischen Theologen (namentlich für den künftigen Katecheten) eine solche genauere, sowohl kritische als psychologisch-religiöse, Behandlung der Bibelgeschichte und ihrer einzelnen Parthieen sei, leuchtet von selbst ein.

1. Bibelgeschichte im Allgemeinen (biblische Charaktere) und israelitische insbesondere**).

*Riemeyer, A. H., Charakteristik der Bibel. Halle, Thl I. II. 1775. 6 Aufl. 1830. Thl III. 1777. 6 Aufl. 1830. Thl IV. 1777. 3 Aufl. 1795. Thl V. 1782. 2 Aufl. 1795.

*Heß, J. J., Geschichte der Israeliten vor den Zeiten Jesu. Zür., 1776—88. Bd. XII.

Kühnöl, Ch. G., Geschichte des jüdischen Volkes von Abraham bis auf Jerusalems Zerstörung. Lpz., 1791.

Bauer, G. L., Handbuch der Geschichte der hebr. Nation, von ihrer Entstehung bis zur Zerstörung ihres Staates. Nürnb., 1800—04. Bd. II.

de Wette, W. M. L., Kritik der israelitischen Geschichte. (Siehe oben Beiträge unter Einleit.)

---

*) Vgl. de Wette's Sittenlehre §. 63—66.

**) Aeltere: Buddeus hist. eccles. V. T. Hal., 1715. ed. 3. 1726. 29. ed. 5. m. n. Tit. 1779. Voll. II. 4., Humphr. Prideaux (Lond., 1718. 49. deutsch 1721. 71.), Shukford (Lond., 1731. 43. Bd. IV. deutsch 1731. 38. Bd. III.), Lange, C. G., (1775. 78. 80. Bd. III.) — Im Uebrigen vergleiche die Litteratur zur biblischen Archäologie oben. Josephus ist auch hier neben dem A. T. hauptsächliche Quelle.

Leo, H., Vorlesungen über die Geschichte des jüdischen Staates. Berlin, 1828.

Jost, J. M., Geschichte der Israeliten, seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage. Berlin, 1820—28. Bd. IX.

2. Leben und Charakteristik Jesu*).

*Herder, J. G., vom Erlöser der Menschen nach unsern drei ersten Evangelien. Riga, 1796. 8.

* von Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Johannis Evangelium. Ebend., 1797. 8.

*Heß, J. J., Lebensgeschichte Jesu. Zür., 8 Aufl. 1822. 23. Bd. III.**).

*Reinhard Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschen entwarf. Wittenberg, 1781. 5 Aufl. mit Zusätzen und Anhängen versehen von H. L. Heubner. Wittenberg, 1830.

(Vermehren) Jesus von Naz., wie er lebte und lehrte, nach den drei ersten Evangelien. Eine Beilage zu Niemeyer's Charakteristik. Halle, 1799.

Hacker, J. B. N., Jesus, der Weise von Nazareth, ein Ideal aller denkbaren Größe. Lpz., 1800. 03. Bd. II.

Greiling das Leben Jesu von Nazareth. Halle, 1813.

Paulus, H. E. G., das Leben Jesu, als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristenthums. Heidelb., 1828. Bd. II.

*Hase, K., das Leben Jesu. Ein Lehrbuch zunächst für akademische

---

*) Es versteht sich von selbst, daß die von verschiedenen Ansichten und Standpuncten aus unternommenen Darstellungen auch verschieden ausfallen mußten; indem in den einen (wie bei Heß und Reinhard) mehr der apologetische, in andern (wie bei Paulus) mehr der kritische, in noch andern (wie bei Herder und Hase) der ideal-religiöse Gesichtspunct, verbunden mit dem kritischen, vorherrscht. Wir lassen jede in ihrer Art, ohne die eine unbedingt zu empfehlen, noch die andere unbedingt zu verwerfen. Nur die sind vom Gebiete der theologischen Litteratur als solcher fern zu halten, welche eine entschieden gegnerische Richtung verrathen, wohin z. B., nächst den Wolfenbüttler Fragmenten, Venturini's natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth, und, wie es scheinen will, auch die von Langsdorf gehört, vgl. dessen Selbstanzeige in den Heidelb. Jahrbb. — Aber auch die von rein asketischem oder pädagogischem Zwecke können hier aus begreiflichen Gründen nicht angeführt werden.

**) Die erste Aufl. unter dem Tit.: Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu. 1768. Bd. II.

Vorlesungen. Lpz., 1829. (wo zugleich die vollständigere Litteratur)*).

3. Leben der Apostel und apostolisches Zeitalter**).

Heß, J. J., Geschichte und Schriften der Apostel Jesu. Zür., 1788. 4 Aufl. 1821. Bd. III.

Lücke, Ch. F., de ecclesia christ. apostolica. Gott., 1813. 4.

Planck, G. J., Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt. Gött., 1818. Bd. II.

*Neander, A., Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. Hamb., 1832. Bd I.

4. Leben des Apostel Paulus insbesondere.

*Schrader, K., der Apostel Paulus. Lpz., 1830—33. Thl I—III.

Hemsen, J. T., der Apostel Paulus. Sein Leben, Wirken und seine Schriften. Gött., 1830.

Schott, H. A., Erörterung einiger wichtigen chronologischen Punkte in der Lebensgeschichte des Ap. Paulus. Jena, 1832.

---

b. Biblische Dogmatik (biblische Dogmengeschichte).

Gabler de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus. Alt., 1787. Schirmer, A. G. F., die biblische Dogmatik in ihrer Stellung und in ihrem Verhältnisse zum Ganzen der Theologie. Breslau, 1820.

§. 58.

Wie die äußere Bibelgeschichte ein Resultat der historischen Exegese, so ist die biblische Dogmatik das Resultat derjenigen Schrifterklärung, die es mit dem didaktischen

---

*) Möchte es Schleiermacher gefallen, seine öfter gehaltenen Vorlesungen über das Leben Jesu öffentlich zu machen!

**) Aeltere Werke von Cappellus (1634. ed. Fabr. 1691.), Cave (Lond., 1677.), Hartmann (1699.), Buddeus (eccles. apostolica. 1729.).

Theile der Bibel zu thun hat. Sie steht ihrer Natur nach auf dem dreifachen Gebiete der exegetischen, historischen und systematischen Theologie, gehört aber doch vorzüglich der historischen an*).

Gleichwie der Naturforscher in der Reihe der Wesen auf solche stößt, bei denen er in Verlegenheit kommt, in welches der sogenannten Reiche er es einordnen will, so geht es dem theologischen Encyklopädisten bei der sogenannten biblischen Dogmatik, welche erst in neuerer Zeit zu einer eigenen Wissenschaft erhoben worden ist**). Sie ist gleichsam das geistige Band, welches das exegetische, historische und dogmatische Studium verknüpft, der Heerd, in welchem sich die verschiedenen Strahlen sammeln, und bildet eben deßhalb in vielfacher Hinsicht einen der Lichtpuncte des theologischen Studiums. Es kommt darauf an, von welcher Seite man sie betrachtet; faßt man sie, bereits in der Abgezogenheit des Buchstabens, als Sammlung und Erklärung von Beweisstellen zum Behufe des spätern dogmatischen Gebrauches, so können wir sie der exegetischen Theologie zutheilen, wie denn auch wirklich nur ein ausgemachter Exeget zum biblischen Dogmatiker befähigt ist. Denken wir sie uns aber schon zu einem engern Systeme verknüpft, von irgend einer leitenden Idee beherrscht, so nähert sie sich der eigentlichen thetischen Wissenschaft, der Dogmatik selbst. Allein noch ehe wir Stellen sammeln können und Systeme daraus aufbauen, müssen wir, wenn wir die Sache einmal lebendig anfassen wollen, auf den Geist selbst, auf das ursprüngliche Offenbarwerden desselben zurückgehen. Und

*) Als historische Wissenschaft fassen sie auch Schleiermacher §. 250. Danz §. 40. (S. 302.) und Rosenkranz. Vgl. Gabler l. c. p. 183. sq.

**) Der Name „biblische Theologie," den Einige (Baumgarten-Crusius) noch immer vorziehen, ist offenbar entweder zu weit, wenn man das Wort Theologie im neuern Sinne vom Inbegriffe der theologischen Wissenschaften nimmt, oder zu eng, wenn man darunter nur die Lehre von Gott versteht. Vgl. de Wette's bibl. Dogm. §. 60. 61. und Danz S. 301. Anm. 1.

somit kommen wir auf den geschichtlichen Boden. Die biblische Dogmatik ist also zunächst nur die innere Seite der Bibelgeschichte selber. Schon die Darstellung des Lebens Jesu erfordert eine Darstellung seiner Lehre oder besser seiner Weltansicht, eine richtige Auffassung der sein ganzes Leben bewegenden und bestimmenden Idee, welche zugleich das πρῶτον κινοῦν der christlichen Dogmatik überhaupt ist*). Leben und Lehre gehen bei ihm in einander auf, wie bei Keinem der Sterblichen. Auch ein Leben der Apostel wird nicht anders gegeben werden können, als wenn uns ihr inneres Leben, wie es durch den Umgang mit Jesu oder durch die Bekanntschaft mit seiner Lehre bestimmt wurde, vor Augen gelegt wird**). Ganz ähnlich nun, wie aus der Kirchengeschichte sich die Dogmengeschichte als ein besonderer Zweig aussondert (siehe §. 66.), läßt sich das dogmenhistorische Material, das in der Bibel liegt, zum Behufe der geschichtlichen Betrachtung dergestalt ausscheiden, daß wir eine Zusammenstellung des biblischen Lehrbegriffes als den Anfangspunct der christlichen Dogmengeschichte erhalten***). Auch hier kann indessen wieder mehr das dogmatisch-abstracte oder das eigentlich historisch-psychologische, lebendig-concrete Interesse vorwalten. Man kann nämlich, indem man, wie z. B. de Wette, bloß nach größern Massen in Lehre des A. und N. T. (und diese wieder a. in Lehre des Hebraismus und des Judenthums, b. in Lehre Jesu und der Apostel) eintheilt, die einzelnen Dogmen selbst in ihrer Entstehung und Fortbildung betrachten (Lehre von Gott,

*) Ueber die eigenthümlichen Schwierigkeiten dieser Aufgabe siehe Schirmer a. O. S. 51—55. Sollen die drei ersten Evangelien, soll Johannes den Typus geben?

**) Eine wichtige Untersuchung ist hier die, wie Paulus zu seiner Theologie gekommen, und wie sich seine Lehre und die der Apostel überhaupt zur Lehre Jesu verhalte.

***) Man könnte freilich mit scheinbar gleichem Rechte auch die Bestandtheile der Moral aussondern, und neben der biblischen Dogmatik noch eine biblische Sittenlehre geben, was auch Einige gethan haben. Indessen ist später zu zeigen, wie grade in der Urzeit die Sonderung des Dogmatischen und Moralischen weniger nöthig und zugleich schwieriger ist, als in der spätern.

von den Engeln u. ſ. w.); oder man kann noch mehr individualiſiren und die Perſon als ſolche in ihrem Verhältniſſe zum Chriſtenthume und deſſen Lehre auffaſſen (pauliniſcher, petriniſcher, johanneiſcher Lehrbegriff u. ſ. f.) *), wobei dann ſelber wieder ein Fortſchreiten in der Anſicht (wie z. B. bei Paulus) bemerklich gemacht werden kann. In beiden Fällen erhalten wir indeſſen ein Werdendes, ein vor unſern Augen ſich allmählig Geſtaltendes, und in ſofern, wenn man es mit dem Ausdrucke noch genauer nehmen will, ſtatt einer ſchon fertig hinzuſtellenden Dogmatik eine allmählig zur bibliſchen Dogmatik ſich vollendende und in eine ſolche in ihrem äußerſten Puncte zuſammenlaufende bibliſche Dogmengeſchichte. Steht alſo gleich die bibliſche Dogmatik mit dem einen Fuße in der Exegeſe, mit dem andern in der (eigentlichen) Dogmatik, ſo iſt doch ihr Schwerpunct in der hiſtoriſchen Theologie zu ſuchen. Von der bloßen Exegeſe unterſcheidet ſie ſich durch das Ueberwiegen einer einheitlichen Idee, unter welche die vereinzelten Ausſprüche der Schriftſteller zu faſſen, und durch das gemeinſam bibliſch-Chriſtliche, worauf ſie als Theile eines Ganzen zu beziehen ſind. Von der eigentlichen Dogmatik aber unterſcheidet ſie ſich durch ihre Beſchränkung auf die bibliſche Urzeit, mit gänzlicher Beiſeitlaſſung des ſpäter Kirchlichen, und durch den Mangel an einer ſtrengern ſyſtematiſchen Form **). Demungeachtet aber iſt ſie auch wieder nicht rein hiſtoriſch, oder wenigſtens nicht in dem Sinne hiſtoriſch, daß dabei der Gedanke des Antiquirten irgendwie Platz greifen könnte. Vielmehr wird bei dem unmittelbar Geltenden, Normalen, was

*) Etwas Analoges ließe ſich auch im A. T. durchführen: Religion Abrahams, Moſaismus, davidiſche, ſalomoniſche, jeſaianiſche Religion u. ſ. w., was freilich in kritiſcher Hinſicht ſchwieriger iſt. Auch tritt das Individuelle im A. T. mehr zurück und verliert ſich in das Theokratiſche. Vgl. Schirmer a. O. S. 50.

**) „In der Exegeſe haben wir überwiegend die Richtung der Subjectivität und Individualität der (urſprünglichen) Form zu erkennen; in der Dogmatik ſuchen wir die Identität und Wahrheit des Inhaltes. Die Einheit beider Richtungen, mit ſtetem Bewußtſein ihres Unterſchiedes, muß alſo die leitende Idee in der bibliſchen Dogmatik ſein.“ Ufteri Entwickelung des paul. Lehrb. 4 Aufl. Vorr. S. VII.

die Bibellehre ihrer Natur nach auch für uns mit sich führt, das historische Bewußtsein für den Augenblick in den Hintergrund treten, und dieß um so mehr, je mehr es sich der biblische Dogmatiker seiner Bestimmung nach angelegen sein läßt, die ewigen Wahrheiten der Schrift durch die zeitliche Hülle derselben klar und kräftig durchleuchten zu lassen.

1. Biblische Dogmatik im Allgemeinen*).

Ammon, Cph. F., bibl. Theologie. Erl., 1792. 2 Aufl. 1801. 02. b. III.

Bauer, G. L., Theologie des A. T. Lpz., 1796.

Theologie des N. T. 1800—02. Bd. IV.

biblische Moral des A. T. 1803—05. Bd. II.

biblische Moral des N. T. 1804. 05. Bd. II.

Bretschneider, K. G., systematische Darstellung der Dogmatik und Moral der apokryphischen Schriften des A. T. Lpz., 1805. Bd I.

Clubius, H. H., Uransichten des Christenthums. Altona, 1808.

Kaiser, G. Ph. Ch., die bibl. Theologie oder Judaismus und Christianismus. Erl., Thl I. 1813. Thl II. Abschn. 1. 1814. Abschn. 2. 1821.

*de Wette, W. M. L., biblische Dogmatik A. u. N. T. oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und des Urchristenthums. Zum Gebrauche akademischer Vorlesungen. Berlin, 1813. 18. 31.

Baumgarten-Crusius, L. F. O., Grundzüge der biblischen Theologie. Jena, 1828.

2. Einzelne Abschnitte derselben. Lehrbegriff einzelner biblischer Personen und Schriftsteller.

Hengstenberg, E. W., Christologie des A. T. und Commentar über die messianischen Weissagungen der Propheten. Berlin, 1829. u. 32. Bd. II.

Böhme, Ch. F., die Religion Jesu Christi, aus ihren Urkunden dargestellt. Halle, 1825. 27.

Kleuker, J. F., Johannes, Petrus und Paulus als Christologen. Riga, 1785.

---

*) Vorarbeiten zur biblischen Dogmatik waren Stellensammlungen. Hülsemann Vindiciae S. S. per loca classica systematis theologici. Lips., 1679. Schmid, S., Collegium biblicum. Argent. ed. 2. 1676. 4. Semler, J. S., hist. u. krit. Sammlungen über die sogen. Beweisstellen in der Dogmatik. Halle, 1764—68. u. s. w. — Biblische Theologieen erschienen zuerst von Zachariä. Gött., 1771—74. Bd. IV. 3 Aufl. 1786. (dazu Bd V. von Vollborth 1786.) — u. von Hufnagel. Erl., 1785—89. Bd. II.

Schmid, C. Chr. E., dissertt. II. de theologia Joannis Apostoli. Jen., 1801.

Jesus, der Gottessohn oder der Weltmessias, nach der Darstellung des Lieblings-Jüngers Johannes. Gießen, 1824.

*Usteri, L., Entwickelung des pauliniſchen Lehrbegriffes in ſeinem Verhältniſſe zur bibl. Dogmatik des N. T. Zür., 1824. 29. 31. 32. *).

c. Kirchengeſchichte.

Jortin, J., Anmerkungen über die Kirchengeſchichte. Bremen, 1755. Thle III. (vgl. Herder's Adraſtea. Werke zur Philoſophie und Geſchichte IX. S. 176.). J. G. Müller Ideen über das Studium der Kirchengeſch. (in deſſen Reliquien alter Zeiten. Lpz., 1803—06. (Bd. IV.) II. S. 1. ff.). Niemeyer, A. H., über die hohe Wichtigkeit und die zweckmäßigſte Methode eines fortgeſetzten Studiums der Religions- und Kirchengeſchichte für prakt. Religionslehrer (in Fuhrmann's Handwörterbuch der Kirchengeſchichte. Halle, 1826. Bd I.). Ullmann über die Stellung des Kirchenhiſtorikers in unſerer Zeit; in den theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1829. Heft 3. S. 667. Tittmann, J. A. H., über die Behandlung der Kirchengeſch. vorzüglich auf der Univerſität (in Illgen's Zeitſchrift für hiſtor. Theol. Lpz., 1832. I. 1.). Hagenbach Einleit. in die Kirchengeſch. (Basler wiſſ. Zeitſchr. Bd I. Heft 4.). Schleierm. §. 149—194.

§. 59.

Den Kern und Mittelpunct der hiſtoriſchen Theologie bildet die Kirchengeſchichte oder die Geſchichte der empiriſch gegebenen Religionsgeſellſchaft, innerhalb welcher das von Chriſtus geſtiftete Reich Gottes auf Erden zur Erſcheinung kommt.

Von der Begriffsbeſtimmung der Kirche hängt die der Kirchengeſchichte ab **). Wollte man unter Kirche jede Reli-

*) Frühere: Meyer, G. W., Entwickelung des paul. Lehrbegriffs. Altona, 1801. Bauer, G. L., reine Auffaſſung des Urchriſtenthums in den pauliniſchen Briefen. Lpz., 1803. Böhme, Ch. F., Ideen über das Syſtem des Apoſtel Paulus (in Henke's Muſeum für Religionswiſſenſch. III. 540. ff.). †Gerhauſer, J. B., Charakter und Theologie des Apoſtel Paulus. Landshut, 1816.

**) Ueber die Etymologie des Wortes (ob von τὸ κυριακόν, ἡ κυριακή — oder von keliku, chilcha = Thurm — oder von kûren) vgl. Gieſeler (Kircheng. §. 1.) und Haſe Dogmatik §. 388. Das Erſtere bleibt das Wahrſcheinlichere. Die Analogie ſpricht für die griechiſche Ableitung

gionsgesellschaft verstehen, so gäbe es neben der christlichen auch eine alttestamentliche, mahomedanische Kirchengeschichte u. s. w. Allein das ist eine bloße, ungenaue Uebertragung des Begriffes auf äußerlich Verwandtes. Der Begriff der Kirche hat sich innerhalb des Christenthums selbst und sonst nirgends gebildet; daher der Ausdruck christliche Kirchengeschichte im Grunde eine Tautologie ist, welche bloß in dem ungenauern Sprachgebrauche, wonach man auch von kirchlichen Verhältnissen der Juden u. s. w. spricht (s. oben Archäologie), ihre Entschuldigung findet. Die Kirche konnte vor Christus, und zwar vor dem historischen Jesus von Nazareth nicht dasein; daher die Unrecht thun, welche die alttestamentliche Geschichte der Theokratie mit in die Kirchengeschichte ziehn (z. B. Stolberg). In die historische Theologie gehört jene zwar, aber historische Theologie und Kirchengeschichte sind zweierlei, sie verhalten sich zu einander wie das Weitere zum Engern. Die erstere schließt die letztere als ihren Kern und Mittelpunct in sich. Ferner aber kann auch das Leben des Stifters und die Geschichte der Stiftung, in ihrer weitern Ausdehnung, nicht mehr zur Kirchengeschichte im engern Sinne des Wortes gehören, vielmehr haben wir diesen eine gesonderte Stellung angewiesen. Die Kirche beginnt da, wo sich der Kreis der Bekenner über die Grenzen einer Privatgesellschaft erweitert, wo irgend eine äußere Verfassung und Gemeindeeinrichtung beginnt, also bereits zwar im apostolischen Zeitalter, aber erst nach dem Abschiede Jesu von der Erde. Das erste christliche Pfingstfest wird demnach nicht unschicklich als das Geburtsfest der christlichen Kirche betrachtet.

Nicht nur aber der Zeit und dem Raume nach ist der Begriff der Kirche abzugrenzen, sondern auch der ihm zum Grunde liegenden Idee nach. Zwischen dem rein socialen Begriffe, wonach die Kirche als eine Gesellschaft betrachtet wird, die sich zu gemeinsamen religiösen Zwecken zusammenthut, (etwa wie eine Assecuranzgesellschaft zu ökonomischen,) und dem

---

(Priester aus πρεσβύτερος, Bischof aus ἐπίσκοπος, Sende aus σύνοδος u. s. w.). Das griechische ἐκκλησία (ἐκκαλεῖν) entspricht dem hebräischen עֵדָה, קָהָל, συναγωγή.

rein theokratiſchen, wonach die Kirche als abſolut göttliches Inſtitut gefaßt wird, ohne Unterſcheidung des Aeußern und Innern, des Sichtbaren und Unſichtbaren, liegt die richtige Anſicht in der Mitte, wonach die Kirche die Verwirklichung des Reiches Gottes in der Zeit und unter beſtimmten zeitlichen, örtlichen, menſchlichen Verhältniſſen iſt. Die unter ſcheinbaren Zufälligkeiten ſich geſtaltende geſellſchaftliche Form bildet den Leib, die nach den Geſetzen geiſtiger Freiheit und demnach mit innerer Nothwendigkeit ſich entwickelnde Idee die Seele der Kirche. Und beides hat die Kirchengeſchichte ins Auge zu faſſen, will ſie anders ein Leben darſtellen*).

§. 60.

Dem Begriffe der Kirche zufolge hat die Kirchengeſchichte eine mehr äußere und eine mehr innere Seite. Die erſtere umfaßt die Stellung der Geſellſchaft nach außen hin ſowohl, als zu ſich ſelbſt. — Ausbreitung und Beſchränkung des Chriſtenthums, Verfaſſung und Hierarchie. — Die letztere berückſichtigt die Entwickelung des chriſtlich-religiöſen Lebens, nach Lehre, Cultus und Sitte. In dem erſtern Theile wird die weltlich-politiſche, in dem letztern die geiſtlich-theologiſche Betrachtungsweiſe vorwalten müſſen; obgleich der unverkennbaren Wechſelwirkung wegen an beiden Orten auch beides ſich durchdringen muß.

Wir finden uns auf dem kirchengeſchichtlichen Boden ſchon mehr wieder in das Weltliche verſetzt, als innerhalb der bibliſchen Sphäre; denn wenn gleich auch ein geſundes Bibelſtudium das Menſchliche überall menſchlich zu berückſichtigen hat, ſo dient dieſes doch in der urſprünglichen Zeit unmittelbarer dem Göttlichen, als es in der Folge der Fall war. Eben weil wir in der bibliſch-kanoniſchen Epoche des N. T. die reinſte

*) Vgl. Schleierm. §. 151.

Offenbarung des Göttlichen finden, iſt auch das Menſchliche ins Göttliche verklärt, welche Verklärung in der Perſon Jeſu ſelbſt am vollkommenſten geſchaut wird. Gern möchten wir uns Hütten bauen auf der Höhe; aber ſiehe! wir finden uns wieder in den Strudel der Begebenheiten, des Wechſels und Wandels hineingezogen. So wie die geſchichtliche Entwickelung beginnt, tritt auch der Gegenſatz mit all ſeinen Schärfen heraus. Hier das chriſtliche Princip, der Same; dort die Welt, der Acker. Chriſtenthum und Welt treten nun beide in ein Verhältniß zu einander. Dieß kann ein doppeltes ſein, ein freundliches nämlich oder ein feindliches, je nachdem das Geſetz der Anziehung oder das der Abſtoßung vorwaltet. An dem einen Pole — Geſchichte der Ausbreitung des Chriſtenthums, an dem andern — Geſchichte der Beſchränkung (Verfolgungen). Aber nicht im Raume nur liegt die Welt, auch innerhalb im Herzen und in der Geſinnung. Mitten im Chriſtenthume ſelbſt entwickelt ſich eine neue Weltlichkeit, erſt eine unſchuldige, durch die Umſtände nothwendige, in der Folge aber getrübte und trübende. Das Chriſtenthum nämlich, als eine geſchichtliche Erſcheinung in die Reihe endlicher Entwickelungen fallend, hat auch ſeine äußerliche, weltliche Seite. Die Geſellſchaft hat ihre Stellung und ihre Rechte zu verwahren, nicht nur gegen andere Geſellſchaften und Corporationen, ſowie gegen Individuen außer ihr; ſondern ſie hat auch nöthig, ſich in ſich ſelbſt zu conſtituiren — Geſchichte der Verfaſſung. (Verhältniſſe der Kirche zum Staate, wo ſchon ein chriſtlicher vorhanden; Verhältniſſe der Perſonen zu einander, des Klerus zu den Laien, des niedern Klerus zu dem höhern — Hierarchie; endlich Verhältniſſe kleinerer Geſellſchaften zu der größern Muttergeſellſchaft — Geſchichte der Kirchenſpaltungen, Secten, Orden u. ſ. w.). In der Darſtellung, Auffaſſung und Beurtheilung aller dieſer Verhältniſſe iſt nun durchaus der politiſche Geſichtspunct, im weiteſten Sinne des Wortes, der vorherrſchende, und muß es ſein, da die Welt überall die gleiche iſt. Innerhalb dieſes politiſchen, vielfach gegliederten Körpers entwickelt ſich aber die Seele des chriſtlichen Lebens ſelbſt. Dieſe Seele umgibt ſich nun abermals mit einem Körper, deſſen Stoff dem Geſammtkörper des chriſtlichen Lebens analog iſt, gleichwie un-

ſer Leib, aus erdartigen Theilen beſtehend, dem Planeten angemeſſen iſt, den wir bewohnen. Auch das Dogma, der Cultus, die Sitte, obwohl aus dem innern Princip des Chriſtlichen ſelbſt ſich entwickelnd, nehmen eine äußere Geſtalt an, welche durch die wiſſenſchaftliche und künſtleriſche Bildung der Zeit, durch Staatseinrichtung und Volksleben, ſelbſt durch klimatiſche und ökonomiſche Verhältniſſe bedingt iſt. Indeſſen wird hier der Blick vor allem auf das von innen heraus Beſtimmende zu richten ſein, und ſomit wird die ideal-theologiſche, die geiſtliche Betrachtungsweiſe vorwalten müſſen, namentlich in dem, was das Dogma, die Geſchichte der Lehre und der Lehrſtreitigkeiten und das ſittlich-religiöſe Walten des Geiſtes ſelbſt betrifft; während ſich die Geſchichte des Cultus und der äußern Sitte (Asketik, Mönchsthum, Kirchendisciplin) wieder enger an die jedesmaligen Formen der Verfaſſung anſchließt. Damit iſt aber nicht geſagt, daß nicht auch die politiſche Seite der Kirche wieder aus einem tiefern religiöſen Geſichtspuncte gefaßt, noch, daß nicht auch das Innerſte zum Theil wieder nach der weltlichen Seite hin betrachtet werden könne. Oft ſchuf der religiöſe Geiſt ſich ſelbſt die Form; noch öfter aber prägte ſich die fremde, von außen ſtammende Form auch dem auf, was das innerſte Leben der Kirche berührt. Gewöhnlich geſchieht es, daß man über der einen Betrachtungsweiſe die andere vernachläſſigt, wie man ſich überzeugen kann, wenn man die Leiſtungen der Trefflichſten auf dieſem Gebiete zuſammenſtellt. (Spittler auf der einen, Neander auf der andern Seite.)

Mit den verſchiedenen Rubriken von Lehre, Verfaſſung u. ſ. w., die in der eben nachgewieſenen Beſchaffenheit der Kirche ſelbſt gegründet ſind, iſt auch ſchon gewiſſermaßen ein Rahmen, eine Eintheilung des Stoffes in verſchiedene Abſchnitte und Capitel gegeben, als: Geſchichte der Ausbreitung, Geſchichte der Verfaſſung, Geſchichte der Lehre, des Cultus u. ſ. w., nebſt den Unterabtheilungen (Papſtgeſchichte, Mönchsgeſchichte ꝛc.). Es ließe ſich nun denken, daß jede dieſer Seiten des kirchlichen Lebens geſondert aufgefaßt, und von Anfang bis Ende durchgeführt würde. Allein ſo ſehr dieß ſeinen Nutzen zu Beförderung des ins Einzelne gehenden Wiſſens

haben mag, so wenig würde dieß zu einer lebendigen Darstellung des Ganzen förderlich sein. Vielmehr liegt allen diesen verschiedenen Beziehungen die Einheit des kirchlichen Geistes einer Zeit zum Grunde, und eine Seite desselben dient zur Ergänzung und klarern Veranschaulichung der andern. Die Geschichte der Lehre kann nur vollkommen begriffen werden aus der Geschichte der Verfassung und umgekehrt, die des Cultus wieder aus der der Lehre und der Verfassung zugleich u. s. f. Wenn es daher auch zu Erleichterung der gedächtnißmäßigen Auffassung zweckmäßig sein mag, die einzelnen Rubriken nach einander zu behandeln, so muß doch auch wieder eine synchronistische Behandlung von der andern Seite gewünscht werden, weil durch sie erst das Bild des kirchlichen Lebens in seiner Ganzheit heraustreten, und in ihr die historische Kunst erst in ihrer rechten Blüthe erscheinen kann *). Gewiß ist, daß sich in sehr bewegten Zeiten, z. B. in der Geschichte der Reformation, die Trennung am wenigsten bewerkstelligen läßt, weil die Wechselwirkung am stärksten ist; während dagegen in andern Zeiten sich oft nur auf dem einen Gebiete eine starke Bewegung zeigen kann, während auf dem andern alles seinen ruhigen Gang fortgeht.

§. 61.

Periodeneintheilung.

Die Eintheilung des Stoffes nach den verschiedenen Beziehungen des kirchlichen Lebens muß aber jedenfalls, wo

*) Es läßt sich nicht verhehlen, daß die Deutschen eine Vorliebe für das Theilen in Rubriken haben, während z. B. Franzosen und Engländer bei ihren historischen Darstellungen das Muster der Alten befolgen, nach freierem Plane erzählen. Henke und Spittler (in den spätern Perioden) haben die letztere Weise versucht. Auch erinnert sich der Verfasser mit Freuden einer Vorlesung von Schleiermacher über die Universalkirchengeschichte (im Winter 1820—21.), in welcher die Abtheilung nach den Fächern wegfiel und nur die nach Perioden den Rahmen zu einem lebendigen Gemälde bildete. Jede Weise hat indessen ihre Vorzüge und ihre Nachtheile, daher sich eben beide ergänzen sollen. Für den Anfänger dürfte sich die erstere mehr eignen, für den Gereiftern die letztere. Vgl. übrigens Schleierm. §. 150. 151. 159. 161. 162. 163. 167. ff.

ſie ſtattfindet, noch von der chronologiſchen Eintheilung in Perioden durchſchnitten werden, wozu die Epoche erregenden und auf das Ganze bedeutſam einwirkenden Begebenheiten, nicht aber die äußere Symmetrie, oder für die Kirche untergeordnete Ereigniſſe den Maßſtab angeben müſſen.

Die Eintheilung nach Jahrhunderten (Centurien) iſt ſeit Mosheim beinahe allgemein aufgegeben worden. Ihr liegt das Princip der äußern Symmetrie zum Grunde, und dieſes Princip iſt allerdings keins, was ſich wiſſenſchaftlich rechtfertigen ließe. Doch kann von der andern Seite auch nicht geläugnet werden, daß bisweilen auch mit dem Eintritte eines neuen Jahrhunderts (z. B. des 18.) füglich eine Epoche gegeben iſt*). Wo nun aber überhaupt die Epoche anzunehmen ſei, welche eine neue Periode einleiten ſoll, läßt ſich im Einzelnen apodiktiſch ſchwer beſtimmen, ſondern meiſt nur annähernd. Wenn Schleiermacher (§. 165.) ſagt: „die wichtigſten „Epochenpuncte ſeien immer ſolche, die nicht nur für die „Functionen des Chriſtenthums den gleichen Werth haben, „ſondern auch für die geſchichtliche Entwickelung außer der „Kirche bedeutend ſind," ſo dürfte doch — ſo richtig der Grundſatz im Allgemeinen iſt — darauf hingedeutet werden, wie die Entwickelungsknoten an dem einen Orte früher heraustreten und ſichtbar werden können, als an dem andern, und wie daher für die Kirchengeſchichte ſchwerlich dieſelben Epochen gelten können, wie für die Weltgeſchichte. Die Abhängigkeit von der Theologie, in welcher die letztere in frühern Zeiten erhalten wurde, mochte ſchuld ſein, daß gewiſſe große Erſcheinungen auf dem religiöſen Gebiete, wie namentlich die

*) „Eine geſchichtliche Darſtellung nach Jahrhunderten einzutheilen, „hat ſeine Unbequemlichkeit. Mit keinem ſchneiden ſich die Begebenheiten „rein ab; Menſchenleben und Handeln greift aus einem ins andere; aber „alle Eintheilungsgründe, wenn man ſie genau beſieht, ſind doch nur von „einem Ueberwiegenden hergenommen. Gewiſſe Wirkungen zeigen ſich „entſchieden in einem gewiſſen Jahrhunderte, ohne daß man die Vorbereitung verkennen oder die Nachwirkung läugnen möchte." Göthe Farbenl. II. S. 169.

Geburt Jesu selbst und die Reformation, auch als weltgeschichtliche Epochen betrachtet wurden. Das sind sie nun freilich für die tiefere historische Reflexion, aber nicht für die unmittelbare historische Anschauung*). Die weltgeschichtliche Wirkung des Christenthums zeigte sich bedeutend später, mit dem Untergange des weströmischen Kaiserthums; daher sich denn auch dieses Ereigniß eher zu einer weltgeschichtlichen Epoche eignet, als das unmittelbare Auftreten des Christenthums in der Welt, welches dagegen für die Kirchengeschichte der natürlichste Anfang ist. Aehnlich verhält es sich mit der Reformation. Die politische Umgestaltung Europa's, die freilich auch mittelbar durch sie befördert wurde, tritt erst mit dem westphälischen Frieden in die Erscheinungswelt, daher dieser für die politische Geschichte noch mehr Bedeutung haben muß, als die Reformation, während er hingegen auf dem Gebiete der Kirchengeschichte der letztern an Wichtigkeit nachsteht. Eben so gibt es wieder andere, selbst religiöse Begebenheiten auf dem Gebiete der allgemeinen Geschichte, wie z. B. Mahomed's Auftreten, die, obwohl dort Epoche erregend, doch für die Kirchengeschichte nur eine untergeordnete Bedeutung haben dürften und deren Folgen erst später für sie bedeutend werden.

Die verschiedenen Periodeneintheilungen nun im Einzelnen anzugeben, gehört nicht hierher. So viel ist gewiß: am schnellsten wird man sich immer über die Epochen vereinigen, welche in der That am meisten diesem Namen entsprechen, und bei welchen das eine Zeit umgestaltende Moment auffallender Weise in die Augen springt. So ist der Uebertritt Constantin's zum Christenthume und die damit zusammenhängende Einführung des Christenthums als Staatsreligion unstreitig eine Epoche; wenn man auch über die einzelne Jahrzahl (306. 311. 325.) ungewiß sein kann, mit welcher man die neue Periode beginnen lassen will. Eben so unstreitig bildet Gregor VII. einen mächtig hervorragenden Punct in der Entwickelungsgeschichte des Papstthums und somit desjenigen Institutes, an welchem zugleich das Kirchenthum des

*) Das Christenthum ist freilich die Angel der alten und neuen Welt. Aber die Angel selbst hat wieder einen Durchmesser — von Jahrhunderten!

Mittelalters hängt. Und endlich wird Niemand läugnen, daß die Kirchentrennung des 16 Jahrhunderts eine Epoche für die Behandlung der Kirchengeschichte sowohl vom katholischen, als vom protestantischen Standpuncte aus bildet; obwohl für die Katholiken mehr das tridentiner Concil der Richtpunct sein wird, als die Reformation selbst. Schwieriger hingegen wird es sein, zwischen Constantin und Gregor einen oder mehrere mittlere Ruhepuncte zu finden, die sich Alle mit gleicher Bereitwilligkeit gefallen ließen, indem die Einen diesen, die Andern jenen vorziehn. (Gregor der Große und Karl der Große werden gewöhnlich angenommen.) Und eben so ist es schwieriger, zwischen der Reformation und unserer Zeit eine Epoche zu fixiren, wenn gleich Alle übereinkommen müssen, daß mit dem Umschwunge des 18 Jahrhunderts irgend eine Krisis eingetreten, die sich aber nur schwer an eine einzelne markante Erscheinung anknüpfen läßt, da vielmehr eine Menge von Elementen zusammenwirkten. Somit wird also immerhin die Feststellung der Epochen einigem Schwanken unterworfen sein, was auch für die Wissenschaft keinen Nachtheil hat, sobald man sich nur der Momente deutlich bewußt ist, um welche das Ganze sich dreht.

§. 62.

Die Erfordernisse zu einer gründlichen und fruchtbaren Behandlung der Kirchengeschichte sind:

1. unpartheiische Ausmittelung der Thatsachen aus den vorliegenden Quellen und Documenten (historische Kritik);

2. unbefangene Beurtheilung des historischen Stoffes, nach dem Gesetze der niedern und höhern Causalität (historische Pragmatik);

3. lebendiges Interesse für das Christenthum, und ein die Erscheinungen desselben auch in ihrer Entartung nach dem christlichen Maßstabe würdigender Sinn (religiöse Weihe, Begeisterung).

1. Es versteht sich von selbst, daß nur von dem Studium in seiner Vollendung (der Virtuosität) das Genannte in vollem Maße gefordert werden kann. Dieß gilt namentlich vom Quellenstudium*), das dem Anfänger nur in einem beschränkten Umfange zugemuthet werden darf, und wozu ihm jedenfalls erst Bearbeitungen die Bahn zu brechen haben. Vgl. Methodologie.

Was nun die bei den Quellen anzuwendende Kritik betrifft, so ist diese eine doppelte. Einmal fällt sie in ihren Functionen mit der exegetischen zusammen, indem sie es mit der Authentie und Integrität der historischen Denkmäler zu thun hat, deren sie sich bedienen will. Dieselben Gesetze, wie dort, gelten hier. Dann aber tritt zur philologischen noch die eigentliche historische Kritik im engern Sinne hinzu; denn gesetzt auch, die Quelle sei ächt und unverdorben, so fragt sich ferner, ob sie auch zuverlässig? **) Es fragt sich, ob der Schriftsteller seiner ganzen Eigenthümlichkeit, seinem Charakter, seiner Bildung, seiner äußern Lage nach die Wahrheit habe sagen können und ob er sie habe sagen wollen. Beides ist mit Unpartheilichkeit zu untersuchen, und darnach der Werth oder Unwerth der Quelle im Ganzen, und die Zuverlässigkeit der Angaben im Einzelnen zu bestimmen. Eine Nachricht, die auf sichern Angaben eines zuverlässigen Zeugen beruht, nennen wir eine verbürgte; eine, der diese volle Bestätigung mangelt, eine zweifelhafte, unverbürgte, wohl gar verdächtige. Der wahre historische Takt wird sich eben sowohl vor Hyperkritik (Skepticismus), als vor Unkritik (blindem Auctoritäts- und Legendenglauben) hüten.

2. An die Kritik reiht sich die Pragmatik. Bloße bewährte Erzählung der Thatsachen, ohne eigene Verarbeitung

*) Vgl. Schleierm. §. 156. 157. 184. 190.

**) Ob und in welchem Umfange diese historische Kritik auch bereits bei den biblischen Schriftstellern in Anwendung zu bringen sei, hängt mit den verschiedenen Ansichten über Inspiration zusammen. Jedenfalls aber stimmen Alle darin überein, daß die Kritik bei außerkanonischen Schriftstellern freie Hand haben muß. Auch kommen hier schon solche zum Theil unlautere Beweggründe in Betracht, die wir, ohne der Auctorität der heil. Schrift zu nahe zu treten, auf diese niemals anwenden dürfen.

des Stoffes und Zuthat des Urtheils, iſt die Aufgabe eines guten Chroniſten *). Ueber dieſem ſteht aber der Hiſtoriker. Die Geſchichte iſt ein lebendiges, zuſammenhängendes Ganze. In der Gegenwart ſpiegelt ſich die Vergangenheit, ſowie in jener wieder die Keime der fernſten Zukunft liegen. Der Einzelne iſt ein Product ſeiner Zeit, und dieſe wieder iſt durch das Zuſammenwirken vieler Einzelnen beſtimmt. Eben ſo haben wir geſehn, wie Volksthümlichkeit, Verfaſſung, Klima u. ſ. w. auf das innere Leben einwirken, dieſes aber auch wieder ſeine Rückwirkung nach außen hat. So ſchlingt ſich denn durch die ganze Geſchichte, d. h. durch die zeitliche Entwickelung der moraliſchen Welt, wie durch die räumliche der phyſiſchen, eine unendliche Kette von Urſachen und Wirkungen; und dieſer Kette nachzugehen, Anſtoß und Gegenſtoß nach den Geſetzen der ſittlichen Polarität zu erkennen und zu verſtehen, iſt Aufgabe der geſchichtlichen Philoſophie oder des hiſtoriſchen Pragmatismus. Wir unterſcheiden aber ein doppeltes Geſetz der Cauſalität, ein niederes und ein höheres, ein mittelbares und unmittelbares. Jede concrete Thatſache nämlich erſcheint uns zum Theil als ein Product äußerlich nachweisbarer, mechaniſcher Urſachen, wobei aber nicht zu vergeſſen, daß dieſes Urſächliche ſelbſt wieder Wirkung von andern Urſachen iſt, und daß das neue Product auch ſchon wieder die Cauſalität zu abermals neuen Wirkungen in ſich ſchließt. Allen den einzelnen, ſich ſelbſt unter einander haltenden und ſtützenden Kräften muß aber eine Urkraft zum Grunde liegen, in der ſie ihren abſoluten, ihren ſchlechthin letzten Haltpunct finden. Beides kommt nun bei einer ächten Geſchichtsbetrachtung in Rechnung. Die atomiſtiſche Behandlung muß mit der dynamiſchen verbunden werden, wenn nicht auf dieſe oder jene Weiſe Einſeitigkeit entſtehen ſoll. Alles auf ſchon bekannte, gegebene, empiriſche Urſachen zurückführen und auch das Größte aus dem Kleinen, das Urſprüngliche aus dem Gemachten und Gewordenen, das geiſtig Nothwendige und Freie aus dem Zufälligen und Willkürlichen, mit einem Worte das Leben aus dem Tode erklären wollen, iſt kleinlich, geiſtlos, abgeſchmackt!

*) Ueber den Unterſchied der Chronik und der Geſchichte ſ. Schl. §. 152. 154.

So wenn man die Ausbreitung des Christenthums in den 3 ersten Jahrhunderten einzig abhängig machen wollte vom politisch-finanziellen Zustande des römischen Staates, von den Kassenverlegenheiten einiger Kaiser, von den guten Landstraßen im Reiche u. a. m., oder die Reformation von einem unbedeutenden Mönchsstreite der Augustiner mit den Franciscanern; denn daß aus dem Kleinsten nicht selten das Größte komme, ist nur scheinbar, weil das mathematisch Kleine dennoch specifisch gleich groß ist. Nur aus der Eichel kommt ja die Eiche, nicht auch aus dem Sandkorne oder der Pfeffernuß. Nur aus dem auf der Höhe sich bildenden und unter bestimmte mechanische Gesetze gestellten Schneeballe erwächst die riesenhafte Lavine, nicht aus jedwedem Flocken, der auf die flache, ebene Erde fällt. Aber eben so wenig als man die äußern, zufällig scheinenden Ursachen überschätzen soll, eben so wenig darf man sie übersehen und vernachlässigen. Alles, mit Uebergehung der Mittelglieder, nur auf eine geheimnißvolle Grundursache zurückführen wollen, heißt die Geschichte zu einem Zaubergarten machen, zu einer laterna magica, aus welcher lauter unverbundene, räthselhafte Gestalten auftauchen, und wieder wie im Nebel verschwinden. „Ein flacher Kopf, sagt Herder treffend, sieht und reiht in der Geschichte nur facta, ein verdrehter Kopf sucht in ihr Mirakel.“ Die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte.

Von der Pragmatik ist auch die sittliche Beurtheilung der Personen und Thaten in der Geschichte abhängig. Auch hier ist ein doppeltes Extrem zu meiden. Die, welche alles erklären wollen, die Atomisten sind auch gewöhnlich bereit, an alles den sittlichen Maßstab ihrer Zeit zu legen, wobei denn manche Erscheinungen z. B. des Mittelalters, wie das Papstthum, das Mönchswesen, die Kreuzzüge, übel wegkommen. Andere, welche die Geschichte lieber von einem großartigern Standpuncte aus als ein nach vorausbestimmten Gesetzen sich entfaltendes Werk des waltenden Weltgeistes, gleichsam als eine Poesie Gottes auf sich selbst betrachten, heben alle Zurechnung auf, und die Geschichte wird ihnen bloß zu einem abermaligen Naturleben, nur auf einer höhern Stufe des Organismus. Darauf möchte der (ob wohl oder übel verstandene?)

Satz Hegel's hinauslaufen, daß alles, was ist, auch eben darum gut ist. In der Mitte nun zwischen beiden Extremen übt die wahre Geschichtsbetrachtung allerdings wo nicht das Weltgericht, wozu ihr doch die Acten fehlen möchten, wenigstens eine ernste, gleichwohl bescheidene κρίσις. Sie legt den sittlichen, und zwar in der Kirchengeschichte den sittlich-christlichen Maßstab an die Beurtheilung, und vergleicht so fortwährend die aufgefundene endliche Erscheinung mit der Idee selbst, der absoluten. Das Urtheil aber gilt der That, der Erscheinung selbst, nicht der Person. Letzteres stellt sie, eben weil sie vom christlichen Standpuncte ausgeht, dem einzigen Weltenrichter, dem ewigen, anheim. So z. B. erscheint ihr vom rein evangelischen Standpuncte aus das Papstthum an sich allerdings als ein unchristliches Institut, und sie weist nach, wie sich das Unreine und Unchristliche dem einfach Christlichen, Apostolischen allmählig angesetzt habe. Demungeacht aber weiß sie sich dessen zeitliche Erscheinung auch wieder aus den Bedingungen und Bedürfnissen der Zeit, aus der ganzen Gestaltung der mittelalterlich-abendländischen (germanischen) Welt auf eine Weise zu erklären, welche das Urtheil gar sehr mildert. Demnach hütet sie sich also auch, z. B. über einen Gregor VII. den Stab zu brechen, weil dieser einmal in seiner Zeit auch nicht anders, als nach ihr beurtheilt werden kann; wonach sie dann findet, daß er, mit Innocenz III., Bonifaz VIII., Alexander VI. verglichen, immer noch ein sehr trefflicher Papst, ja sogar ein wahres Papstideal gewesen, vor dem man zuletzt doch — Respect haben muß. Ueberhaupt wird eine tiefere, religiös-sittliche Betrachtung der Geschichte je länger je mehr auf das tröstliche Resultat geführt werden, daß der Irrthum sich immer nur an der Wahrheit findet, daß die Sünde dem Guten und der Mißbrauch dem Löblichen und Unschuldigen sich aufheftet und erst allmählig mit ihm vermählt; also daß es wohl nur in den wenigsten Fällen der Bosheit, der Schlechtigkeit und dem Priesterbetruge gelungen sein mag, von vorne herein durch das Verbreiten der Finsterniß das Licht zu verdrängen *).

*) So läßt sich ja nachweisen, wie z. B. das Verwandeln der Disciplinarstrafen zu Geldbußen im Mittelalter zuerst die hohe Mißbilligung

Auch jener Trieb, zu den Erscheinungen der Gegenwart die Vorbilder in der Vergangenheit zu finden, wird durch eine großartige und ächt wissenschaftliche Geschichtsbetrachtung verständig beschränkt werden; indem die Geschichte nie gemißbraucht werden darf, den jedesmaligen, oft kleinlichen Interessen des Augenblickes, den leidenschaftlichen Zänkereien und Klatschereien des Tages als orbis pictus zu dienen, aus dem jeder nach Willkür einige Bilder (von Pfaffen, Jesuiten u. s. w.) herausgriffe, um das Publicum auf dem litterarischen Jahrmarkte damit zu belustigen, und das Müthchen an dem einen oder andern Gegner zu kühlen. Allerdings ist die Geschichte die Lehrerin für die Gegenwart. Aber wohl verstanden, die Lehrerin, nicht das kokette, allzeit dienstfertige Kammermädchen, bereit die Dinge grade so herauszuputzen, wie sie Effect machen auf dem Theater. Die Lehrerin verdient Achtung und verlangt vor allem jene ernste, ruhige Stimmung und Verfassung des Gemüthes, die dem Lernbegierigen ziemt. Wir sollen ihr gehorchen, sie nicht uns*); sonst wird das mephistopheliſche Sprüchlein sich bewähren, daß, was sie „den Geist der Zeiten" nennen, nicht selten „der Herrn eigener Geist" ist.

---

des Klerus erhielt, und erst später zum Ablaß gemißbraucht wurde, keineswegs aber eine von Anfang an schlau berechnete Finanzspeculation der Kirche war. Eben so ging die Kelchentziehung aus einer unschuldigen, frommen Aengstlichkeit hervor, und ward erst später zu einer Handhabe papistischer Tyrannei. Auch der Cölibat war erst Sache freier Enthaltung, und Gregor würde es haben bleiben lassen, ihn als ein Joch aufzulegen, wenn er keinen Halt in der sittlichen Richtung Vieler der Bessern gehabt hätte.

*) Schleiermacher §. 155. Anm.: „Wie im gemeinen Leben, so „auch im wissenschaftlichen Gebiete verfälscht ein aufgeregtes, selbstisches In„teresse, mithin auch jedes Partheiwesen am meisten den geschichtlichen „Blick." Vgl. Ullmann a. O. S. 677.: „Gerade in einer von Par„theiungen bewegten Zeit ist nichts verführerischer, als auch die historische „Forschung nur der Parthei und dem Interesse des Tages dienstbar zu „machen, weil dieß, wenn auch nicht auf die Dauer, doch für den Augen„blick Ruhm und Vortheil sichert. Wo aber dieß der Fall ist, wird es „auch mit dem gründlichen und umfassenden Quellenstudium nicht viel „auf sich haben" u. s. w.

Mit dem Bisherigen hängt aber eben darum auch die dritte Forderung des Paragraphs aufs genaueste zusammen. Längere Zeit ist als höchste Weisheit des historischen Pragmatismus der Satz ausgesprochen worden, der Historiker als solcher dürfe keiner Religion angehören, und somit sei auch die Kirchengeschichte die beste, welche am wenigsten Vorliebe für ihren Gegenstand verrathe. An der gestellten Forderung ist in sofern etwas Wahres, als man unter der Anhänglichkeit an eine Religion eine blinde und unbewußte versteht, nicht aber eine freie, bewußte. Um zur letztern zu gelangen, ist allerdings nothwendig, sich auf einige Augenblicke über die Religion zu stellen, die man bekennt, um sie dann unpartheiisch neben andern zu beurtheilen; und auch wir glauben, daß der, welcher die Geschichte einer Religion kunstgemäß darstellen will, diesen Proceß schon irgendwann bei sich vollzogen haben muß. Ist aber dieß einmal geschehen, ist er über seinen Glauben mit sich ins Reine gekommen und hat er sich des belebenden Princips der von ihm darzustellenden Geschichte bemächtigt; so hat er sich dann des Bekenntnisses auch nicht während der Darstellung zu schämen, sondern auf dem wohlgeprüften Grunde den Bau mit jener sinnigen Künstlerliebe aufzuführen, die in jeder Darstellung ein in seiner Art Vollendetes erstrebt. Diesem harmonischen Streben gemäß wird er zwar keineswegs die Thatsachen nach Belieben deuten oder entstellen; aber er wird auch die Fehler und Mängel, die ihm in ihrem gehörigen Verhältnisse zum Ganzen begegnen, zu fassen und die vielen Abirrungen vom rein Christlichen, die störenden Erscheinungen des Aberglaubens, der Schwärmerei, der Heuchelei und Herrschsucht auf ihren Ursprung zurückzuführen wissen. Die vom Geiste Christi erleuchtete Seele ist der klare, von keinem Hauche der Leidenschaft getrübte Spiegel, in welchem sich das Bild der Kirche zwar nicht ohne Flecken und Runzeln, aber grade so darstellt, wie es ist; während der kalte Weltsinn nicht selten in dem Hohlspiegel eines in der That ausgehöhlten Kopfes und Herzens nur das Zerrbild zu einem Urbilde auffängt, das er nicht kennt*).

*) Ist diese Ansicht pietistisch, so tröste ich mich nicht nur einerseits

Demnach könnte also nur ein Christ, und zwar ein Christ nach voller Ueberzeugung und Gesinnung, eine Kirchengeschichte geben? Allerdings, sowie wir in der Exegese gesehn haben, daß nur der die Schriften des N. T. zu würdigen wissen wird, der etwas Aehnliches wenigstens von dem Geiste in sich trägt, der dort sich ausspricht. Aber wie? So vermag also auch nur der Mahomedaner die Geschichte des Islams darzustellen, nur der Israelit die Geschichte der Juden, nur der Brahmane die indische, nur der Bonze die chinesisch-japanische Religionsgeschichte? Allerdings, sobald bewiesen ist, daß Keiner den Mahomedanismus, Judaismus, die Religion des Fo und Buddha in sich nachconstruiren könne, ohne selbst Jude, Mahomedaner, Heide zu werden. Das ist aber eben der Unterschied, daß das Christenthum als die höhere Stufe die niedern in sich begreift, während das Umgekehrte nicht der Fall ist. Der Beweis aber, daß das Christenthum wirklich die vollkommenste Religion sei, gehört in die Apologetik, welche zwar einerseits selbst auf der Kirchengeschichte ruht, andererseits aber auch zu ihr wieder den Schlüssel gibt. Damit soll indessen nicht geläugnet sein, daß einzelne Partheien der Kirchengeschichte auch von solchen brav und tüchtig bearbeitet werden können, welche dem christlichen Lebensprincip ferner oder sogar feindlich gegenüber

---

mit meinem verehrten Lehrer Neander, der diesen Vorwurf freilich schon oft hat hören müssen, aber auch weiß, was daran ist, sondern andererseits auch mit meinem nicht minder geliebten Lehrer Gieseler, den doch wohl Niemand einer pietistischen Richtung zeihen wird und der nichts desto weniger §. 5. seiner Kirchengeschichte sagt: „das Interesse für Eine kirchliche Parthei, wie die Befangenheit in der Art und Weise seiner Zeit, „muß der kirchenhistorische Forscher ablegen; dagegen aber kann er ohne „christlich-religiösen Geist nicht in den innern Charakter der Erscheinungen „der Kirchengeschichte eindringen, weil man überhaupt keine fremde geistige Erscheinung historisch richtig auffassen kann, ohne sie in sich zu reproduciren. Nur solche Forschung kann entdecken, wo der christliche „Geist ganz fehlt, wo er bloß als Larve gebraucht wird, und welch ein „anderer Geist an seine Stelle getreten ist; sie wird es aber auch nicht „verkennen, wo er vorhanden ist, selbst wenn er sich in Erscheinungen „ausspricht, die unserer Art und Weise fremd sind." Vgl. Schleiermacher §. 193.

ſtehen. Nur müſſen die ſo zubereiteten Stoffe, die vielleicht lange als todtes Material aufgehäuft daliegen, ſpäter noch vom chriſtlichen Standpuncte aus in das Ganze verarbeitet werden.

1. Hand- und Lehrbücher über Univerſalkirchengeſchichte*).

Mosheim, L., Institutionum historiae ecclesiasticae libri IV. Helmst., 1755. ed. 2. 1764. 4.**).

Schröckh, J. M., chriſtliche Kirchengeſchichte. Lpz., 1768—1803. Bd. XXXV. (2 Aufl. von Bd I—XII. 1772—95.) — Kirchengeſchichte ſeit der Reformation. Lpz., 1804—12. Bd. X. (Bd IX. und X. von Tzſchirner).

Historia rel. et ecclesiae christianae, adumbrata in usum

---

*) Die Geſchichte der Kirchengeſchichte, Angabe, Prüfung und Würdigung der Quellen und deren Verhältniß zu den Darſtellungen (Schleiermacher §. 156—158.) iſt in den Einleitungen der genannten Schriften ſelbſt nachzuſehn, wo auch die weitere, hierzu nöthige Litteratur zu finden. Der älteſte auf uns gekommene Kirchengeſchichtsſchreiber iſt Euſebius (—324. die beſte Handausg. von Heinichen. Lips., 1827—30. Voll. IV. mit Inbegriff der vita Const.), an den ſich Socrates, Sozomenus, Theodoret und der Arianer Philoſtorgius aus dem 5., Theodorus und Evagrius aus dem 6 Jahrhunderte anſchließen (Ausg. von Valesius beſorgt von Reading. Cantab., 1720.). Lateiner: Rufin (Ueberſetzer des Euſebius) u. Sulpicius Severus im Anf. des 5 Jahrh., Caſſiodor und Epiphanius (historia tripartita) in der Mitte des 6 Jahrh., Gregorius von Tours gegen Ende des 6 Jahrh. Byzantiner: Syncellus, Theophanes, Nicephorus Calliſti. Abendländer: Beda der Ehrw., Haymo, Adamus Bremenſis, Anaſtaſius u. ſ. w. — Seit der Reformation: die Magdeb. Centurien (1559—1574. Cent. XIII.); ihnen gegenüber die Annalen des Baronius (Rom. 1558—1607. Voll. XII. und in andern Ausgg.). Aeltere lutheriſche und reformirte Kirchenhiſtoriker bis auf Mosheim und kurz nach ihm: Kortholt, Ittig, Hoſpinian, Turretin, Hottinger, Cyprian, Buddeus, G. Arnold, Jablonsky, Pfaff, die beiden Walch, Baumgarten, Semler u. ſ. w. Katholiken: Natalis Alexander, Fleury, Boſſuet, Tillemont u. ſ. f.

**) Deutſche Ueberſetzungen aus den geſammten lat. Werken von von Einem. Lpz., 1769—78. Bd. IX. u. v. J. R. Schlegel. Heilbronn, 1770—80. Bd. IV. (fortgeſ. von demſ. in 3 Bden u. in einem vierten von Fraas. 1784—96.). — Mit den Inſtitutionen zu verbinden: Mosheim Commentarii de reb. Christianorum ante Const. M. Helmst., 1753. 4.

lectionum. Berol., 1777. Ed. 7. emend. et auct. cur. Phil. Marheinecke. Berol., 1828.

*Spittler, L. T., Grundriß der Geſchichte der chriſtlichen Kirche. Gött., 1782. 5 Aufl. bis auf unſere Zeiten fortgeſ. von G. J. Planck. Gött., 1812.

Henke, H. Ph. Conr., allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Kirche nach der Zeitfolge. Braunſchweig, 1788—1823. Bd. IX. (von Bd VII. an fortgeſetzt von J. S. Vater.) Die meiſten Bde in mehrern Auflagen.

Schmidt, J. E. Chr., Lehrbuch der chriſtl. Kirchengeſchichte. Gießen, 1800. 3 Aufl. 1827.

— Handbuch der chriſtlichen Kirchengeſchichte. Gießen, 1801—20. Bd. VI. 2 Aufl. von Bd I—IV. 1824—27. (das Ganze unvollendet, bis Innocenz III. reichend).

Münſcher, W., Lehrbuch der chriſtlichen Kirchengeſchichte für Vorleſungen. Marb., 1804. 2 Aufl. von Wachler 1815. 3 Aufl. von Beckhaus 1826.

Marheinecke, Ph., Univerſalkirchenhiſtorie des Chriſtenthums. Grundzüge zu akadem. Vorleſungen. Erl., 1806. Bd I.

*Stäudlin, C. F., Univerſalgeſchichte der chriſtlichen Kirche. Hannov., 1807. 4 Aufl. 1825.

Danz, J. T. L., Lehrbuch der chriſtlichen Kirchengeſchichte, für Vorleſungen. Jena, 1818—26. Bd. II.

*Gieſeler, J. C. L., Lehrbuch der Kirchengeſchichte. Bonn, 1824—32. Bd I. und Bd II. Abth. 1. 3 Aufl. 1831. Bd II. Abth. 2. 3 Aufl. 1832. Abth. 3. 1829. (noch unvollendet).

Neander, A., allg. Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche. Hamb., 1825—31. (2 Bde, jeder von 3 Abtheilungen; noch unvollendet)).

Matter, M. J., Histoire universelle de l'église chrétienne. Strasb., 1829. Voll. II.

Naebe, F. A., Compend. histor. eccles. ac sacrorum christianorum in usum studiosae juventutis compositum. Lips., 1832. 8.

*) Die ausgezeichnetſten von katholiſchen Verfaſſern ſind die von Stolberg (fortgeſ. von Kerz) 1807—30. Bd. XXI., von A. Michl (1807. 2 Aufl. 1812.), N. Locherer (Ravensb., 1824—31. Bd. VII. noch unvollendet), J. Ritter (Elberfeld u. Bonn, 1826. u. 28. Bd. II.) und Reichlin-Meldegg (jetzt Proteſtant). Freib., 1830. — Solche Werke, die mehr nur zur Erbauung oder zur Unterhaltung für Ungelehrte dienen, können hier nicht angeführt werden.

Haſe, K., Lehrbuch der Kirchengeſchichte. Lpz., 1833.

2. Tabellen*).

*Vater, J. S., ſynchroniſtiſche Tafeln der Kirchengeſchichte. Halle, 1803. 5 Aufl. herausgeg. von Niemeyer. Halle, 1828. f.

Möller, A. W., Hierographie oder topographiſch-ſynchroniſtiſche Darſtellung der Kirchengeſchichte in Landcharten. Elberf., 1822. 23. 2 Hefte. f.

*Schoene, C., Tabulae hist. eccles. sec. ordin. synchr. et periodos digestae. Berol., 1828. f.

Held historia ecclesiastica, synoptice enarrata. Pars I. historiam 6 priorum seculorum complectens. Hafn., 1830. 4.

3. Wörterbücher**).

Fuhrmann, W. D., Handwörterbuch der chriſtlichen Religions- und Kirchengeſchichte. Halle, 1826—29. Bd. III.

4. Quellenauszüge***).

*Olshausen, Herm., historiae ecclesiasticae veteris monumenta praecipua, praef. est Neander. Berol., 1820—22. Vol. I. P. 1. 2.

Kirchenhiſtoriſche Zeitſchriften: Stäudlin's und Tzſchirner's Archiv für alte und neue Kirchengeſchichte. Lpz., 1813. ff. Illgen's Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie. Lpz., 1832. ff.

§. 63.

Außer der Univerſalkirchengeſchichte verdient auch die Specialkirchengeſchichte einzelner Länder, Provinzen und Städte Beachtung; namentlich iſt von einem Jeden die Kenntniß der vaterländiſchen Kirchengeſchichte zu verlangen, eben ſo aber auch von dem Proteſtanten eine genauere Kenntniß der Reformationsgeſchichte. Endlich gewinnt durch das

*) Aeltere von Sachs (1760.), Semler (1783—86.), Seiler (9 Aufl. 1809.).

**) Aeltere von Rechenberg (Hierolexicon reale 1714.), Herold (Kirchen- und Ketzerlexicon 1758.), Mehlig (1758.), von Einem (1789.), Roch (1784.), Wittich (1801.).

***) Die oben angeführten Lehrbücher von Danz und Gieſeler.

Studium der Monographieen, das sich mit dem rein Individuellen in der Geschichte befaßt, besonders durch Lebensbeschreibungen, das Studium derselben an Anschaulichkeit, Tiefe und Lebendigkeit.

Das Gebiet der Kirchengeschichte ist ein unendliches (Schleiermacher §. 184.), und im Allgemeinen kann nur verlangt werden, daß aus diesem „unendlichen Umfange jeder „Theolog dasjenige inne haben muß, was mit seinem selbstständigen Antheile an der Kirchenleitung zusammenhängt" (Schleierm. §. 185.). Allein die bloße Universalkirchengeschichte reicht dazu nicht hin, obwohl sie die erste und unentbehrliche Grundlage ist. Wenn nun gleich das Verfolgen der Geschichte ins Einzelne nach allen Seiten hin dem Mann vom Fache (dem Virtuosen) zu überlassen ist, so hat doch jeder in dem großen Gebiete irgend ein Einzelnes, das ihn besonders und näher angeht; und sowie in dem geographischen Unterrichte auf das eigene Vaterland natürlicher Weise eine ganz besondere Rücksicht genommen wird, so muß auch Aehnliches in dem kirchengeschichtlichen Unterrichte befolgt werden. Nun ist freilich nicht jedes Land, jede Gegend, jede Stadt gleich reich an kirchengeschichtlichen Begebenheiten und in demselben Grade in die gemeinsame Entwickelung verflochten, weßhalb sich hier allerdings manches nach der Localität modificiren wird. (Vgl. Schleiermacher §. 189.). Im Allgemeinen kann aber wohl gesagt werden, daß sich in protestantischen Ländern die kirchlichen Verhältnisse noch eigenthümlicher ausgebildet haben, als in katholischen, obwohl auch hier einige Verschiedenheit stattfindet (die gallikanische Kirche, die deutsch-katholische, die italienische, die spanische). Diese letztere Bemerkung führt auf die Geschichte der Reformation. Diese ist nächst der Urgeschichte des Christenthums die wichtigste Epoche für den protestantischen Theologen, weil er eben erst aus ihr die eigenthümlichen Verhältnisse begreifen kann, an die er in seinem Wirkungskreise gewiesen und gebunden ist. Unsere Verfassung, unser Lehrbegriff, unser Cultus, unsere kirchlich-bürgerliche Sitte, unsere Wissenschaft, Kunst und Litteratur steht auf diesem Boden des 16

Jahrhunderts. Auch fühlen wir uns, als Diener des Wortes, den Männern jener Zeit, so verschieden auch die unserige von der ihrigen ist, weit näher verwandt und können uns weit eher in sie versetzen und sie in uns wiederholen, als dieß bei den Charakteren des frühern Mittelalters oder bei den Kirchenvätern der Fall ist. Sind die Apostel unsere Vorbilder in idealer Hinsicht, rein allgemein gefaßt, so sind es die Reformatoren in real-concreter Beziehung, versteht sich auch wohl **mutatis mutandis**. Hier hat denn auch die Monographie ihren schönsten und weitesten Spielraum, wiewohl sie in allen Zeitaltern ihren Werth hat. Soll nämlich die Geschichte überhaupt für uns eine lebendige sein, so muß sie auch mitten **im** Leben angeschaut werden. Die Universalkirchengeschichte gibt uns bloß das Netz*). Dieses ist aber mit anschaulichen Bildern auszufüllen, und wie wir durch das Allgemeine auf das Besondere geführt werden, so muß uns auch dieses wieder in das Allgemeine zurückführen. Und in der That ist es nicht bloß unendlich belehrend, sondern wahrhaft erquicklich und erbauend, sein eigenes beschränktes Leben gleichsam dadurch zu erweitern, daß man sich ganz in eine Zeit, ja in einen Mann und seine Seele hineinlebt, gleichsam mit ihm athmet, denkt und fühlt, aus seiner Haut und seinen Augen heraus die Welt anschaut, mit ihm reist, predigt, leidet! Gesetzt auch, es erzeuge sich für den Augenblick eine Einseitigkeit, so wird dieselbe dadurch am leichtesten wieder ausgeglichen, daß wir uns zu anderer Zeit in einen andern, entgegengesetzten gleichzeitigen Charakter versetzen und so dieselbe Bahn in einer neuen Metempsychose durchwandeln. Es erhöht daher noch das Interesse, zwei sich abstoßende Persönlichkeiten, die aber eben darum hervorgerufen zu sein scheinen, um wie die beiden Pole in der physischen Welt sich zu ergänzen, neben einander zu betrachten, sie durch einander zu erklären und aus diesen persönlichen Factoren die übrige Mitwelt, so weit es geht, sich psychologisch zu construiren. Man stelle z. B. Bernhard von Clairvaux neben Arnold von Brescia, Erasmus neben Hutten, Calvin neben Castellio, Bossuet

*) Vgl. Schleiermacher §. 91. 187.

neben Fenelon ꝛc. Solche Parallelen, von der Hand eines christlichen Plutarch gezeichnet, wären in der That höchst bildend. Auch hier ist indessen das Gesetz der Wechselwirkung nicht zu übersehen, das nämlich, daß eine jede Zeit das Product der in ihr waltenden geistigen und persönlichen Kräfte, sowie diese aber auch wieder ein Product der in einer langen Vergangenheit wurzelnden Zeit ist.

Obwohl die Biographie unstreitig für den sich bildenden Theologen das Empfehlenswertheste ist*), so geht doch die Aufgabe der Monographie nicht allein im Biographischen auf. Es gibt auch Monographieen über einzelne Sachen und Erscheinungen, Geschichte irgend eines Buches, eines Denkmals, ausführlichere Erzählung einer einzelnen Begebenheit u. s. w., wovon jedoch das Meiste mehr die gelehrtere Forschung berührt.

1. Reformationsgeschichte**) und Leben der Reformatoren.

*Marheinecke, Ph., Geschichte der deutschen Reformation. Berlin, 1817. Bd. II. 2 Aufl. 1831. Bd. III.

Woltmann, K. L., Geschichte der Reformation in Deutschland. Altona, 1801 — 05. 1817. Bd. III.

Spieker, Ch. W., Geschichte Dr. Martin Luthers und der durch ihn bewirkten Kirchenverbesserung in Deutschland. Berlin, 1818. Bd I.

Ukert, G. H. A., Luthers Lebensbeschreibung, nebst kurzer Geschichte der Reformation. Gotha, 1817. Bd. II.

Reformationsalmanach, herausgeg. von F. Keyser. Jahrg. 1. 1817. Jahrg. 2. 1818. Jahrg. 3. 1820.

Müller, J. G., Denkwürdigkeiten aus der Geschichte der Reforma-

---

*) Ueber den Nutzen des Biographischen in der Kirchengeschichte siehe besonders den 48ten der Herderschen Briefe, womit zu vergleichen: Ullmann über theol. Charakteristiken, in den theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1833. Heft 1.

**) Specialgeschichten einzelner Länder können hier natürlich nicht angeführt werden; siehe darüber Winer's Handb. der theol. Litt. S. 192. ff. — Aeltere Reformationsgeschichten von Sleidanus, Seckendorf (im Auszuge von Junius und Roos), Scultetus, Gerdes, Cyprian, Walch (Chr. W. Fr.) u. s. w.

tion. Lpz., 1806. Bd. II. (auch als 3r u. 4r Bd der Reliquien alter Zeiten, Sitten und Meinungen).

Hess, J. G., Vie d'Ulrich Zwingle, Réformateur de la Suisse. Paris et Genève, 1810.

Heß, S., Biographieen berühmter Schweizerischer Reformatoren. — (Leben des Oekolampadius. Zür., 1793. Leben Bullingers. Ebend., 1828. Bd. II.)

Jung, A., Beiträge zu der Geschichte der Reformation. Straßburg, 1830. 2 Abthlgen.

Besonders zu empfehlen ist das Studium der eigenen Werke, namentlich der Briefe der Reformatoren. — Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken, herausg. von de Wette. Berlin, 1825—28. Bd. V. Zwingli's Werke, herausg. von Schuler und Schultheß. Zür., 1828—30., noch unvollendet.

2. Auswahl einiger guter Biographieen, zur Beförderung des Studiums der Kirchengeschichte.

Neander, A., über den Kaiser Julianus und sein Zeitalter. Hamb., 1812.

Der heilige Bernhard und sein Zeitalter. Berlin, 1813.

Der heilige Johannes Chrysostomus und die Kirche, besonders des Orients, in dessen Zeitalter. Berlin, 1821. 22. Bd. II.

Ullmann, K., Gregorius von Nazianz, der Theolog. Darmstadt, 1825.

†Möhler Athanasius d. Gr. und die Kirche seiner Zeit. Mainz, 1827. Bd. II.

Rettberg, F. W., Thascius Cäcilius Cyprianus. Gött., 1831.

Müller, A., Leben des Erasmus von Rotterdam. Mit einleitenden Betrachtungen über die analoge Entwickelung der Menschheit und des einzelnen Menschen. Hamb., 1828.

Mayerhoff, E. Th., Johann Reuchlin und seine Zeit. Berlin, 1830.

Hoßbach, W., Johann Valentin Andreä und sein Zeitalter. Berlin, 1819.

Philipp Jacob Spener und seine Zeit. Berlin, 1828. Bd. II.

Guerike, H. E. F., über A. H. Franke. Eine Denkschrift zur Säcularfeier seines Todes. Halle, 1827.

Krummacher, F. A., John Wesley's Leben, die Entstehung und Verbreitung des Methodismus. Nach dem Engl. Hamburg, 1827. Bd. II.

§. 64.

Hülfswissenschaften.

Als Hülfswissenschaften der Kirchengeschichte sind zu nennen:

I. in materialer Hinsicht.

1. Kenntniß der allgemeinen Weltgeschichte, in Verbindung vornehmlich mit allgemeiner Religionsgeschichte, Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften.
2. Kirchliche Geographie.
3. Kirchliche Chronologie.

II. in instrumentaler Hinsicht.

1. Kenntniß der zum Quellenstudium erforderlichen Sprachen (kirchliche Philologie).
2. Die nöthige antiquarische Fertigkeit zur Beurtheilung der Quellen, Denkmäler und Documente (kirchliche Diplomatik).

I. 1. Die Nothwendigkeit der allgemeinen Weltgeschichte versteht sich von selbst. Nicht nur setzt die Kirchengeschichte als ein integrirender Theil der Welt- und Menschengeschichte diese voraus, sondern beide gehen oft, wie z. B. im Mittelalter, theilweise in einander über, so daß also auch die nichttheologischen, wie die theologischen Schriftsteller sich auf diesem Gebiete begegnen*). — Die Geschichte anderer Religionen darf von dem Kirchenhistoriker eben so wenig übersehn werden.

*) Wir erinnern an Raumer's Geschichte der Hohenstaufen und ähnliche Werke. Die Bekanntschaft mit der allgem. histor. Litteratur (Schröckh, Bredow, Joh. von Müller, Becker, Dresch, Schlosser, von Rotteck) setzen wir voraus.

Am nächsten steht dem Christenthume die israelitische Religionsgeschichte, und in sofern wird die alttestamentliche Bibelgeschichte, die wir bereits als Hülfswissenschaft und als Resultat der Exegese erkannt haben, auch wieder Hülfswissenschaft für die Kirchengeschichte. Nicht nur wurzeln die ersten kirchlichen Einrichtungen in der spätern Synagogalverfassung des Judenthums; sondern das ganze Mittelalter stellt in gewisser Beziehung eine Wiederholung der israelitischen Geschichte dar (Hierarchie, Tempeldienst, Levitenthum, Einssein von Staat und Kirche, Intoleranz u. s. w. Parallelen von David und Karl dem Gr.). Die Geschichte des Mahomedanismus ist zur Auffassung der Eigenthümlichkeiten theils der spanischen, theils der griechischen und spätern orientalischen Kirche, und eben so der Kreuzzüge wegen nothwendig. Aber auch der Hellenismus und Paganismus ist von dem Kirchenhistoriker zu berücksichtigen. Das eigenthümlich Christliche, dessen geschichtliche Entwickelung er darzustellen hat, wird nur am Gegensatze des Nichtchristlichen erkannt. Ohne Kenntniß der alten Welt und der alten Religionen läßt sich der hohe Vorzug des Christenthums nicht wissenschaftlich erkennen, was auch in Beziehung auf die Apologetik wichtig ist. Demnach wird die Universalkirchengeschichte schon ihrem Vortrage im Allgemeinen eine Schilderung des religiösen Zustandes der alten Welt vorausschicken müssen. Dieser Zustand selbst aber wird wieder nur durch ein Zurückgehen auf die Anfänge der Religionen und Mythen begreiflich; wobei man leicht wird beobachten können, daß die tiefere Auffassung des religiösen Elementes fremder Culten mit der tiefern Auffassung des Christlichen selbst Schritt hält. Eins wirkt auf das andere zurück, wie man sich überzeugen kann, wenn man die neuern Leistungen auf diesem Gebiete von Creuzer und Baur mit den frühern in anderer Hinsicht schätzbaren von Meiners vergleicht. Nicht nur aber knüpft sich die Darstellung der Kirchengeschichte im Allgemeinen an die Schilderung des religiösen Zustandes der alten Welt an; sondern jede Missionsgeschichte eines Landes wird immer die beiden Haupttheile in sich schließen, Erzählung dessen, was vorher da gewesen, und dessen, was an die Stelle des Alten getreten. In dem Maße also, als das sich weiter ausbreitende

Christenthum fortwährend neuen Stoff für die Kirchengeschichte erzeugt, wird sich auch der religionsgeschichtliche Stoff anhäufen, wie denn namentlich die indische Religion neben den Culten der sogenannten „Wilden" bereits eine hohe Wichtigkeit für den Beobachter der Fortschritte des Christenthums erlangt hat*). Hauptsächlich aber wird zu einer genauern Auffassung des germanisch-Christlichen und zu einer richtigen Würdigung des unter christlichen Formen sich wiederholenden Volksglaubens und Aberglaubens die Geschichte der nordischen, wie der celtischen Mythologie unentbehrlich sein. Reicht doch z. B. die Geschichte mancher Feste und festlicher Gebräuche in das graue Heidenthum der Väter zurück!

Meiners, Cp., allgem. kritische Geschichte der Religionen. Hannover, 1806. 07. Bd. II.

Mayer, F., Geschichte aller Religionen — als mythologisches Taschenbuch. Weimar, 1811.

Schlegel, J. K. F., über den Geist der Religiosität aller Zeiten und Völker. Hannov., 1819. Bd. II.

Creuzer, F., Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Lpz. und Darmst., 1810—12. 2 Aufl. 1819—21. Bd. IV., fortges. von F. Jos. Mone u. d. T.: Geschichte des Heidenthums im nördlichen Europa. Darmst., 1822. Dasselbe Werk im Auszuge von G. H. Moser. Ebend., 1823. (Vgl. Voß, J. H., Antisymbolik. Stuttg., 1824—26. Bd. II.).

Baur, F. Ch., Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums. Stuttg., 1824. 25. Bd. II.

Ueber Einzelnes vgl. Danz S. 67—82., auch die oben (unter Religionsphilosophie) angeführten Werke von Benj. Constant und de Wette.

Die Geschichte der Philosophie ist zum Theil aus demselben Grunde wichtig für die Kirchengeschichte, wie die Geschichte der Religionen, nämlich um des apologetischen Vergleiches willen. Hing doch die älteste Philosophie großentheils mit der pantheistischen Naturreligion zusammen, während die spätern dem Sittlichen zugewandten philosophischen Schulen

*) Der anderweitige Nutzen der Religionsgeschichte, wonach sie uns neben dem Verschiedenen auch wieder mit dem Gleichartigen in Hinsicht auf Vorstellungen, Mythen, Symbole, Gebräuche bekannt macht, ist oben bei der Religionsphilosophie gewürdigt worden.

nach Sokrates, die der Platoniker, Peripatetiker, Stoiker, Epicuräer, Akademiker u. s. w., auf die Denkweise der Gebildeten und die sittliche Richtung derselben, im Gegensatze gegen die Religion des großen Haufens, einen entschiedenen Einfluß übten. Nun brachte zwar das Christenthum keine neue Philosophie, wurde aber doch von Vielen, wie von den Apologeten (z. B. Justin), selbst in einer gewissen Beziehung als die vollkommenste und reinste Philosophie betrachtet, durch welche die ältern Systeme mit Recht verdrängt worden seien. Und in der That trat in sofern das Christenthum in die Stelle der alten Philosophie, wie es an die Stelle der alten Religion trat, daß es ein neues, sittliches Lebensprincip mittheilte, welches weder hier noch dort zu finden war. Von der andern Seite aber konnte es der Philosophie auch wieder nicht entbehren, sobald es galt, die Lehre des Heils auf wissenschaftlichem Wege an die Ueberzeugung Anderer gelangen zu lassen. Ehe sich nun der christliche Geist eine ihm rein angemessene wissenschaftliche Form geschaffen und die Aufgabe einer christlichen Philosophie zu lösen angefangen hatte, schloß er sich in seinen Formen an schon Vorhandenes an, und so bemächtigte sich denn bald der Platonismus, bald der Aristotelismus der theologischen Denkweise. Der sogenannte Platonismus der Kirchenväter, der in die alte Philosophie zurückreichende Streit des Nominalismus und Realismus bei den Scholastikern ist also nothwendig auch Gegenstand kirchenhistorischer Forschung und Darstellung geworden. Ja, wie wir gesehn haben; daß im Mittelalter die politische und die Kirchengeschichte in einander laufen, so sind auch in derselben Periode, namentlich in der Scholastik, Geschichte der Philosophie und der Theologie an einander gebunden. Endlich aber können die neuesten Erscheinungen in dem Gebiete der theologischen Welt gar nicht begriffen werden, ohne Bekanntschaft mit dem ungeheuern Umschwunge philosophischer Ideen seit dem Anfange des vorigen Jahrhunderts, so daß an der Nothwendigkeit der Geschichte der Philosophie in dieser Beziehung Niemand zweifeln wird.

Brucker, J., Historia critica philosophiae. Lips., 1742—44. Voll. V. 4. 2 Aufl. 1766. 67. Voll. VI. 4.

Tiedemann, D., Geist der speculativen Philosophie. Marb., 1791—97. Bd. VII.

Buhle, J. G., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Gött., 1796—1804. Bd. VIII. 8.

Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. Ebend., 1800—05. Bd. VI. 8.

Tennemann, W. G., Geschichte der Philosophie. Lpz., 1798—1819. Bd. XI.

Grundriß der Geschichte der Philosophie. Lpz., 1812. 5 Aufl. herausg. von A. Wendt. Leipz., 1829.

Snell, Ph. L., Geschichte und Litteratur der alten Philosophie. Gießen, 1819.
Snell, J. F., Geschichte und Litteratur der Philosophie des Mittelalters und der neuern Zeiten. Ebend., 1819.
} als 8r Band des Handb. der Philosophie für Liebhaber von Chr. W. und Fr. W. D. Snell.

Ritter, H., Geschichte der Philosophie. Hamb., 1829—31. Bd. III.

2. Was die kirchliche Geographie betrifft, so ergibt sich die Nothwendigkeit der geographischen Studien bei aller Geschichte von selbst. Im Allgemeinen kommt man mit der gewöhnlichen Geographie auch in der Kirchengeschichte aus; doch hat man auch seit längerer Zeit angefangen, eigene Charten für die letztere anzufertigen, auf welchen statt der politischen Eintheilungen die kirchlichen angebracht und durch sinnliche Darstellung unterschieden sind; so daß z. B. die christlichen Länder, die mahomedanischen, die heidnischen ihre eigene Farbe erhalten, eben so die protestantischen, katholischen, griechischen u. s. w. (wie auf den Missionscharten), und daß dann auch wieder auf den Specialcharten die Eintheilung in Patriarchate, Diöcesen, Kirchsprengel u. s. w. sinnlich wahrnehmbar heraustritt.

Vgl. die unter den kirchenhistorischen Tabellen angeführte Hierographie von Möhler. (Aeltere Versuche von Clericus, Spanheim u. A. bei Gieseler S. 13.). Stäudlin's kirchliche Geographie und Statistik siehe unter Statistik.

3. Die kirchliche Chronologie fällt mit der allgemeinen zusammen; nur daß sie ihre Aufmerksamkeit vorzüglich auf kirchliche Begebenheiten (Abhaltung von Synoden, Erscheinung von Decreten, Stiftungen, Geburts- und Sterbejahr wichtiger kirchlicher Personen u. s. w.) richtet.

Allgemeinere chronologische Schriften von Baronius, Usher, Petavius, Hegewisch, Gatterer, Ideler u. s. w. Speciell kirchlich ist z. B. Wetzer, C. J., restitutio verae chronologiae rerum ex controversiis Arianis inde ab anno 325. usque ad annum 350. exortarum. Francof. ad M., 1827. Ueber die verschiedenen Aeren vgl. Gieseler S. 12.

Wir haben von den materialen Hülfswissenschaften die instrumentalen unterschieden, welche uns in den Stand setzen, einen richtigen Gebrauch von den Quellen zu machen. Hierher gehört

II. 1. die kirchliche Philologie. Diese begreift zum Theil die biblische, namentlich die neutestamentliche, in sich, erstreckt sich aber noch weiter. Theils ist es die Verdorbenheit der alten Sprachen in den christlichen Zeitaltern, theils aber auch die Eigenthümlichkeit christlicher Begriffe und Vorstellungen, und die damit zusammenhängende eigenthümliche Ausdrucksweise, welche eine kirchliche Sprachwissenschaft nothwendig machen. Der Umfang derselben ist seiner Idee nach weit größer, als man gewöhnlich annimmt. Zwar sind wir in Beziehung auf die alten Quellen zunächst an das Griechische und Lateinische der Kirchenväter gewiesen, obwohl auch das Orientalische, namentlich das Syrische nicht ausgeschlossen werden darf. Allein gehn wir weiter, so ist im Mittelalter neben dem Kirchenlatein auch das Altdeutsche, sowie überhaupt die Landessprache der verschiedenen Gegenden zu berücksichtigen, eben so auch das Arabische in Beziehung auf die Geschichte des Mahomedanismus und dessen Einfluß auf das Christenthum. Kommen wir dann endlich auf die neuere und neueste Zeit herab, so versteht es sich von selbst, daß überall, wo das Evangelium hingedrungen ist und sich die Sprache eines Volkes zum Organe bereitet hat, auch diese Sprache wieder Aufgabe der kirchlichen Philologie wird. Diese Aufgabe ist bei der immer weitern Ausbreitung des Christenthums als eine fast unendliche zu setzen. Indessen möchte bei dem jetzigen Stande desselben nächst der deutschen und französischen Sprache die englische die sein, welche am meisten für die neuere Kirchengeschichte nothwendig ist, während die holländische für frühere Perioden, die italienische und spanische aber hauptsächlich für die Geschichte des neuern Katholicismus, sowie die neugriechische und russische für die der griechischen

Kirche wichtig ist. Wenn es sich nun von selbst versteht, daß es nicht Sache des Einzelnen sein kann, dieß alles zu umfassen, und wenn mit Recht auch auf Uebersetzungen in dieser Hinsicht gerechnet werden darf, so muß doch von jedem wissenschaftlichen Theologen so viel verlangt werden, daß er sich mit der patristischen Gräcität und mit den verschiedenen Perioden der kirchlichen Latinität, besonders aber auch mit der geschichtlichen Entwickelung der deutschen Kirchensprache bekannt mache. In letzterer Beziehung bleibt noch manches zu thun übrig. Man denke nur, um von dem Altdeutschen nicht zu reden, an den Einfluß, welchen die Sprache Luther's, wie sie aus dessen Bibelübersetzung in das christliche Volk übergegangen, auf die Kirchen- und Canzelsprache bis auf die neueste Zeit geübt hat!

Viele Streitigkeiten lassen sich zuletzt auf den Begriff zurückführen, den man mit einem kirchlich gestempelten Worte verband. Die höhere kirchliche Philologie dürfte also dahin wirken, nicht nur die Sprache der Kirche zu verstehen, sondern sie selbst mit fixiren zu helfen, was freilich über die Kirchengeschichte hinausgeht, und in das Dogmatische und Praktische hinübergreift.

Suicer, J. Cp., thesaurus ecclesiasticus e Patribus graecis. Amst., 1682. Vol. I. ed. 2. 1728. Voll. II. f.

du Fresne, C., Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis. Lugd., 1688. Voll. II. f. — Ejusd. Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis, edit. nova opera et stud. Monachor. ord. S. Bened. Paris., 1733—36. Voll. VI. f.

Carpentier, P., Glossar. novum ad scriptores med. aevi cum latinos tum gallicos. Par., 1766. Voll. IV. f.

(Adelung) Glossarium manuale ad scriptores mediae et infimae Latinitatis. Hal., 1772—84. Voll. VI.

Damit zu verbinden C. L. Bauer Gloss. Theodoreteum hinter der Schulzischen Ausg. des Theodoret. Halle, 1775. u. d. Index latinitatis Tertullianeae (von Schütz und Windorf) hinter der Semlerschen Ausg. des Tertullian. Halle, 1776.

Scherz Glossarium germanicum medii aevi, ed. Oberlin. Argent., 1781—84. Voll. II. f. *).

*) Die neuesten Herausgeber der Zwinglischen Werke versprechen uns I. S. IV. als Anhang zu denselben ein Idiotikon der Wortbildung und

2. Die Diplomatik ist wohl zu unterscheiden von der Diplomatie (im politischen Sinne des Wortes), die auch bisweilen Diplomatik heißt. Sie ist die Wissenschaft der Diplome, d. h. der officiellen Urkunden. Nur der eigentliche Geschichtsforscher, im engsten Sinne des Wortes, wird sich mit ihr zu befreunden haben, in wiefern ihm daran liegt, das Alter und die Herkunft gewisser Denkmäler (Bullen, Breven, Decrete, Stiftungsbriefe, Bestallungsurkunden) aus dem Schreibmateriale, den Schriftzügen, den Insiegeln u. s. w. genau zu erforschen. An diese Diplomatik wird sich dann endlich auch in Beziehung auf nichtschriftliche Denkmäler die kirchliche Numismatik und Heraldik, die Kenntniß der Gemmen, Pasten und anderer Kunstgegenstände anschließen, was jedoch alles mehr schon in das Gebiet der Virtuosität, bisweilen auch der Liebhaberei des Einzelnen, als in das der theologischen Wissenschaft einschlägt.

Die allgemeinen Werke von Mabillon, Gatterer, Schönemann siehe bei Gieseler a. O.

Einzelne Zweige der historischen Theologie.

§. 65.

In wiefern man einzelne Zweige der historischen Theologie, die zwar am Stamme der Kirchengeschichte sitzen, dort aber nicht bis ins Einzelne verfolgt werden können, besonders heraushebt und selbstständig bearbeitet, bilden sich wieder besondere theils wichtigere, theils untergeordnete historische Disciplinen, als da sind: Dogmengeschichte und Symbolik, Patristik, Archäologie, christliche Cultur- und Litterargeschichte, christliche Sittengeschichte, Missionsgeschichte, kirchliche Statistik u. s. w.

---

der Syntax, sowie eine alphabetische Sammlung der Worterklärungen, was gewiß von großem Werthe auch für das Verständniß der übrigen geschichtlichen Denkmäler aus dieser Zeit sein wird.

Die Kirchengeschichte als solche behält immer das Ganze der christlichen Gemeinschaft im Auge, und jede einzelne Seite oder Function des kirchlichen Lebens soll in ihr bloß, als zum Ganzen mit gehörend, dazu dienen, dieses Ganze selbst zur Anschauung zu bringen. Wie nun aber an einem lebendigen Organismus die einzelnen Glieder und Zweige nur theilweise für das Auge hervortreten, theilweise aber wieder durch anderes, das sich in das Ganze hineinverwebt, verdeckt sind (wie die Aeste durch das Laub, die Knochen durch die Haut, das Fleisch und das Zellgewebe) und somit erst eine sondernde, anatomische Thätigkeit eintreten muß, wenn wir jedes Glied in seiner Besonderheit kennen lernen wollen (ähnlich wie auch die Theile einer Maschine herausgenommen werden müssen und also die Einheit derselben auf Augenblicke verloren geht); so läßt sich auch bei Betrachtung des geschichtlichen Organismus in der Kirchengeschichte das Einzelne nicht als solches verfolgen, ohne daß wir an das vor uns sich entfaltende Leben Hand anlegen und die einzelnen Glieder ablösen vom Leibe, die Zweige loswinden aus dem Geflechte und sie ausbrechen aus dem Stamme, an dem sie sitzen. Eine solche anatomirende Thätigkeit darf aber erst dann vorgenommen werden, wenn das Ganze in seiner Lebendigkeit und Zusammengehörigkeit aufgefaßt worden ist, sonst entsteht ein todtes, mechanisches Wesen. Auch muß man sich des Zweckes deutlich bewußt sein, um deßwillen man ein Glied oder einen Zweig aussondert. Nicht jeder Zweig ist gleich wichtig. Unstreitig müssen diejenigen Zweige besonders betrachtet werden, welche die meiste relative Selbstständigkeit haben, an welchen eine besonders wichtige Seite des kirchlichen Lebens zur Erscheinung kommt. Dieß ist der Fall bei der Dogmengeschichte in Verbindung mit der Symbolik; denn zu wissen, wie sich der christliche Lehrbegriff gebildet und nach verschiedenen Seiten hin ausgesprochen hat, gehört nicht nur zur Auffassung des geschichtlichen Bildes der Kirche im Ganzen, sondern hat auch unmittelbar dogmatisches Interesse; so daß wir uns von da aus bewogen fühlen können, eine gesonderte Betrachtung vorzunehmen. Nächst der Geschichte des Dogma wird uns die Geschichte des Cultus und der Verfassung be-

sonders interessiren, womit die Geschichte der Sitte u. s. w. zusammenhängt. Auch die räumliche Verbreitung des Christenthums auf unserem Erdboden, die geographische Ausdehnung desselben kann von besonderem Werthe sein. Dagegen gibt es andere Zweige, deren gesonderte Betrachtung nur für den Historiker als solchen von Werth ist. Dieß gilt namentlich von der genauern Verfolgung solcher Ereignisse, die nur „der Stätigkeit wegen in die geschichtliche Auffassung aufgenommen werden müssen, und die eigentlich nicht als geschichtliche Elemente anzusehen sind"*). So kann z. B. eine von Anfang bis Ende durchgeführte Papstgeschichte, eine ausführliche Geschichte der Concilien, überhaupt alles, wo es sich außer dem geschichtlich Einflußreichen auch noch ganz besonders um Vollständigkeit in Namen und Zahlen handelt u. s. w., nur die Aufmerksamkeit dessen in Anspruch nehmen, der berufen ist, die historische Wissenschaft um ihrer selbst willen zu fördern; denn „nichts ist unfruchtbarer als eine Anhäufung von geschichtlichem Wissen, welches weder praktischen Beziehungen dient, noch sich andern in der Darstellung hingibt"**).

a. Dogmengeschichte.

Ernesti, J. A., prol. de theologiae historicae et dogmaticae conjungendae necessitate. Lips., 1759. und in dessen opusc. theol. Lips., 1773. ed. 2. 1792. Wachler, L., prol. de theologia ex historia dogmatum emendanda. Rintel., 1795. de Wette, W. M. L., über Religion und Theologie. Abschn. 2. Cap. 4. S. 167—193. Illgen, Ch. Fr., über den Werth der christlichen Dogmengeschichte. Lpz., 1817. Augusti Werth der Dogmengeschichte in dessen theologischen Blättern II. 2. S. 11. ff. Ziegler, W. K. L., Ideen über den Begriff und die Behandlung der Dogmengeschichte in Gabler's neuestem theologischen Journale vom J. 1798. II. S. 325. ff.

§. 66.

Nächst der Kirchengeschichte ist die Dogmengeschichte, in Verbindung mit der Symbolik, der wichtigste Zweig der historischen Theologie, indem sie es ist, welche die Brücke von dieser in die dogmatische oder systematische Theologie

*) Schleierm. §. 154.

**) Schleierm. §. 191. Anm.

bildet. Die Kirchengeschichte tritt dann zu ihr in das Verhältniß einer Hülfswissenschaft.

Es soll bei der Darstellung des dogmatischen Studiums selbst klar werden, wie die Dogmengeschichte der Dogmatik nothwendig vorausgehen muß, und ihr nicht nur als müßiger Appendix angehängt werden darf. Ueber das Verhältniß der Symbolik zu ihr siehe unten; eben so ist der Sprachgebrauch des Wortes δόγμα unter Dogmatik erklärt. — Erst seit Semler *) und Ernesti ist übrigens diese Wissenschaft, die sonst nur in verbundenem Zustande mit der Dogmatik oder wieder mit der Kirchengeschichte vorkam, eine freie und selbstständige geworden. Vgl. Schleiermacher §. 90.

§. 67.

Die Dogmengeschichte als Darstellung der geschichtlichen Entwickelung christlicher Lehre und kirchlicher Lehrmeinungen zerfällt in die allgemeine und specielle. Die erstere faßt die Entwickelung des christlich-dogmatischen Geistes und seiner Formen überhaupt ins Auge (Geschichte der Dogmatik), die letztere die nähere Entwickelung jedes einzelnen Dogma. Beide sind mit einander periodenweise zu verbinden, indem die Gestaltung des einzelnen Dogma von der Beschaffenheit des dogmatischen Geistes eines Zeitalters abhängt, dieser selbst aber wieder durch das Eingehen in das Einzelne klarer hervortritt.

Die christliche Lehre ist in ihrer Wurzel nur eine. Die einzelnen Dogmen sind nur verschiedene Seiten des einen Dogma. Die dogmatische Richtung einer Zeit ist also nicht sowohl dadurch bedingt, wie einzelne Puncte der Dogmatik von einzelnen Lehrern gefaßt wurden, als vielmehr dadurch,

*) In dessen histor. Einleitung zu Baumgarten's Glaubenslehre.

wie das Christenthum überhaupt von dem jedesmaligen Zeitgeiste aufgenommen und in demselben reflectirt ward. Je nachdem daher in einer Zeit, in einer Gegend, in einer Schule, in einer Secte oder Parthei mehr der Idealismus oder der Realismus, mehr das Jüdische oder das Gnostische, mehr der Scholasticismus oder der Mysticismus, der Positivismus oder Kriticismus, der Supranaturalismus oder Rationalismus vorwaltet, bildet sich das aus, was wir dogmatische Richtung, theologische Denkweise, Geist und Wesen der Lehre, leitende Idee und herrschendes Princip nennen; woraus sich dann die Gestaltung der einzelnen Dogmen meist erklären, oft errathen, nie aber mit Sicherheit von vorne herein construiren läßt. Das nähere Eingehen in den Verlauf eines einzelnen Dogma (Geschichte der Lehre von Gott, vom Menschen, von der Person Jesu u. s. w.) kann daher nicht, als schon in der allgemeinen Darstellung mit begriffen, erlassen werden; denn auch das Zufällige hat nicht selten bei der Gestaltung der einzelnen Dogmen mitgewaltet. Eben so wenig aber wäre mit einer bloßen Geschichte dieser einzelnen Dogmen die Aufgabe der Dogmengeschichte gelöst. Beides muß sich vielmehr verbinden, das Allgemeine und das Besondere, beides aber auch in lebendiger Beziehung auf einander gefaßt werden. Die Anordnung der einzelnen Dogmen wird daher in der geschichtlichen Darstellung besser von der vorherrschenden Richtung eines jedesmaligen Zeitalters abhängig gemacht, als von der gewöhnlichen systematischen Ordnung, die man in der eigenen Dogmatik zu befolgen gewohnt ist. So ist z. B. zur Zeit der Apologeten bis auf Origenes das Dogma vom Logos gleichsam das Grunddogma, auf das alles andere zurückzuführen ist (die Lehre vom Menschen knüpft sich an den λόγος σπερματικός; die Engellehre steht mit der Logosidee in engster Verbindung u. s. w.). Dagegen sind in dem Zeitalter Augustin's Sünde und Gnade gleichsam die Angeln des Systems, womit z. B. die Lehre von der Kirche und den Sacramenten aufs innigste zusammenhängt*). Aber eben deßhalb ist es auch unzweckmäßig,

*) „Es ist nicht zufällig, daß in diesem Jahrhunderte grade diese, „in jenem grade jene Dogmen Epoche machen, sondern dieß Interesse ist

erſt die ganze allgemeine Dogmengeſchichte von Anfang bis Ende als erſten Theil durchzuführen, und dann die beſondere als zweiten nachfolgen zu laſſen, wie Auguſti und Baumgarten-Cruſius gethan*); ſondern beſſer iſt es, mit Münſcher periodenweiſe mit der Darſtellung der allgemeinen und der der beſondern Dogmengeſchichte abzuwechſeln; denn deutlicher wird ſich ſo das Eine im Andern abſpiegeln.

§. 68.

Vgl. meine Abhandlung in den theol. Studien u. Kritiken. Jahrg. 1828. Heft 4.

Bei der Periodeneintheilung der Dogmengeſchichte iſt ein anderes Princip zu befolgen, als bei der der Kirchengeſchichte überhaupt, indem hier weniger die Epochen zu berückſichtigen ſind, welche für das Ganze der Kirche als wichtig erſcheinen, als vielmehr die, welche der Lehre eine andere Richtung gaben, obwohl oft beides nahe zuſammenfällt. Nach dem jedesmal vorherrſchenden dogmatiſchen Geiſte iſt demnach die Eintheilung zu treffen.

Es iſt oben gezeigt (§. 61.), wie die Perioden der Kirchengeſchichte nicht immer mit denen der allgemeinen Weltgeſchichte zuſammenfallen, weil bei dem, was an dem einen Orte Epoche macht, es nicht in demſelben Grade am andern der Fall iſt.

Aehnlich verhält es ſich wieder mit der Dogmengeſchichte in ihrem Verhältniſſe zur Kirchengeſchichte; denn wenn gleich die Geſchichte der Lehre mit der der ganzen Kirche und der Verfaſſung zuſammenhängt, ſo können doch bisweilen „auf der „einen Seite große Veränderungen vor ſich gehen, während „auf der andern noch alles beim Alten bleibt, und für die „eine Seite kann ein Zeitpunct bedeutend ſein als Entwicke-

„Nothwendigkeit und jedes Dogma kann in ſeiner Geſchichte nur einmal „zur Bedeutung der Epoche gelangen.“ Roſenkranz S. 248.

*) Vgl. meine Recenſion über des letztern Dogmengeſchichte in den theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1833. Heft 2. S. 461. ff.

„lungsknoten, der für die andere bedeutungslos erscheint"*). So macht z. B. das Erscheinen des Lehrbuches des Johannes von Damascus in der Dogmengeschichte dadurch Epoche, daß es die systematische Behandlung des Lehrbegriffes einführte, während sich dieser früher theils auf überwiegend apologetischem, theils auf überwiegend polemischem Wege ausgebildet hatte. Ob nun grade die von mir vorgeschlagene Eintheilung in das apologetische (bis 254.), polemische (bis 730.) und systematische (bis 1517.) Zeitalter die richtige sei, wozu dann noch von der Reformation an das symbolische (bis zur Abschaffung der Consensformel in der Schweiz, mit Anfang des 18 Jahrhunderts) und das philosophisch-kritische (von da bis auf unsere Zeit) kommen würde, oder ob irgend eine andere Eintheilung vorzuziehen, überlasse ich Andern zur Beurtheilung. Nur daß das Princip selbst anerkannt werde!

§. 69.

Das Studium der Dogmengeschichte, wenn es mit dem rechten theologisch-pragmatischen Geiste betrieben wird, leitet uns nebst der Exegese am besten auf den richtigen Standpunct, den wir in der Dogmatik einzunehmen haben, indem es eben sowohl vor dem Extreme eines in der Tradition erstarrten Orthodoxismus, als vor dem einer voreiligen, unhistorischen Neuerungssucht bewahrt.

Was oben von dem ächten Pragmatismus der Kirchengeschichte gesagt ist, gilt auch hier. Die Gestaltung der Dogmen im Einzelnen läßt sich allerdings nicht selten aus anderweitigen, äußern Ursachen, aus politischen Zuständen und Begebenheiten, aus der Beschaffenheit der wissenschaftlichen Bildung, ja sogar aus klimatischen Bedingungen u. s. w. erklären. Aber auch hier darf darüber das von innen heraus den Stoff bearbeitende dynamische Princip nicht vergessen werden, aus welchem denn doch am Ende der Sieg einer hauptsächlichen Richtung

*) Schleierm. §. 166.

über die andere, der nicht ein rein zufälliger sein kann, zu beurtheilen ist *). Diese doppelte, sich gegenseitig ergänzende Betrachtungsweise der Geschichte wird vor zwei Abwegen bewahren, auf die man sonst leicht geräth. Einerseits wird der Blick auf das Wandelbare in den Vorstellungen und die damit verbundene Wahrnehmung, wie so manches, was einst für unerläßliche Glaubenswahrheit gehalten wurde, es sogar den Orthodoxesten nicht mehr ist, und wie anderes, was man jetzt von Vielen hartnäckig festhalten sieht, früher milder oder gleichgültiger angesehen wurde, den Geist von allen unwürdigen Fesseln eines von vorne herein einengenden Systemes frei erhalten, und jenes großartige Vertrauen in die Wahrheit einflößen, dem nicht beim geringsten Windeshauche schon um das Schifflein der Kirche bange wird. Andererseits aber wird man um so aufmerksamer auf das Eine, was noth thut, und was unter allen Formen sich immer wieder geltend gemacht und bei allem augenblicklichen Verschwinden als das Bleibende und zum Bleiben Berufene sich immer wieder oben erhalten hat. Man wird auch billiger über so manches urtheilen, was dem ersten Blicke als Unsinn oder Ausgeburt des Aberglaubens erscheinen möchte, sich aber vor dem schärfern Auge, das hinter das Bild zu dringen und zwischen den Zeilen zu lesen versteht, in seiner tiefern Wahrheit und Bedeutung rechtfertigt **). Manches Dogma, über das der aus selbstgefälliger Subjectivität heraus räsonnirende Verstand voreilig den Stab

*) Vgl. Rosenkranz S. 248. und meine Abhandlung: „über den Sieg der Orthodoxie über die Heterodoxie" in den coburger theol. Annalen. Jahrg. 1832. Bd IV. Heft 1.

**) Rosenkranz a. O.: „Wenn auch nicht in Abrede gestellt werden kann, daß die Willkür und Zufälligkeit in der Dogmengeschichte so gut wie in allem Menschlichen ein Element sind, so ist doch auch das Spiel der Subjectivität, ihre Meinungskrämerei, das, was sich selbst vernichtet und der eigentlichen Bewegung als unwesentlich sich unterordnet. Die Ansicht der Dogmengeschichte, welche darin nichts als eine Rumpelkammer menschlicher Narrheiten und thörichter Meinungen erblicken kann, ist selbst eine thörichte Meinung, welche von dem Zuge des Geistes, sein Inneres zu erkennen, keine Ahnung und von dem geheimen Bündnisse, worin alle Thaten des Geistes unter einander stehen, keine Vorstellung hat." —

gebrochen, ist durch die Dogmengeschichte eben so sehr wieder zu Ehren gekommen, als mancher sich noch geltend machen wollende wirkliche Unsinn durch sie für immer zum Schweigen gebracht worden ist, wie denn überhaupt die geräuschlos wirkende Macht der geschichtlichen Wahrheit hier und da versöhnend auftritt, wo die Systeme der Gegenwart nicht mit einander auskommen.

1. Hand- und Lehrbücher der Dogmengeschichte*).

Münscher, W., Handbuch der christlichen Dogmengeschichte. Marb., Bd I. II. 1797. 3 unveränd. Aufl. 1817. 18. Bd III. 1802. 04. Bd IV. 1809. (unvollendet).

* Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Ebend., 1812. 3 Aufl. mit Belegen aus den Quellenschriften, Ergänzungen der Litteratur, historischen Notizen und Fortsetzungen versehen von Dan. von Cölln. Cassel, 1832. erste Hälfte.

Augusti, J. Ch. W., Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Lpz., 1805. 3 Aufl. 1820.

Bertholdt, L., Handbuch der Dogmengeschichte, herausg. von J. G. Veit Engelhardt. Erl., 1822. 23. Bd. II.

Baumgarten-Crusius, L. F. O., Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte. Jena, 1832. Bd. II.

2. Tabellen.

Hagenbach, C. R., tabellarische Uebersicht der Dogmengeschichte bis auf die Reformation. Basel, 1828. 4.

β. Symbolik.

§. 70.

Unter Symbolik versteht man sowohl die äußere geschichtliche Kunde von der Veranlassung und Abfassung der kirchlichen Bekenntnißschriften (Confessionen), als auch die durch deren richtige Auslegung zu gewinnende Kenntniß ihres Inhaltes. In wiefern nun das Unterscheidende der einzelnen

*) Andere von Gaab, Lange, Wundemann, Münter. Auch ist die kirchengeschichtliche und dogmatische Litteratur zu vergleichen.

Kirchenpartheien in diesen Bekenntnißschriften niedergelegt ist, so ist die Symbolik ihrer innern Seite nach Kenntniß der kirchlichen Unterscheidungslehren, namentlich in Beziehung auf das Verhältniß des Protestantismus zum Katholicismus, und dieser beiden wieder zu den einzelnen Secten und Partheien. Von dieser Seite betrachtet, bildet sie aber nothwendig einen integrirenden Theil der Dogmengeschichte selbst.

Σύμβολον (Abzeichen, Marke) *) heißt nach dem kirchlichen Sprachgebrauche eine in Tradition oder Schrift bewahrte Formel, woran sich Alle wieder erkennen, die zu einer und derselben kirchlichen Parthei gehören. Das Symbol ist das gemeinsame Schibboleth, das kirchliche Banner, um welches sich die Gemeinde sammelt. Vom Taufritus wird der Gebrauch solcher Symbole hergeleitet, unter denen das sogenannte apostolische eins der frühesten war. Diente also das Symbol ursprünglich dazu, den Christen, als zu einer besondern Religionsgesellschaft gehörend, von Juden und Heiden auszusondern; so mußte es später dazu dienen, den rechtgläubigen, den katholischen Christen von dem Häretiker zu unterscheiden. So erkannten sich an dem ὁμοούσιος des nicänischen Symbols die Anhänger des athanasianischen (orthodoxen) Glaubens, im Gegensatze gegen die Arianer. Dieses nicänische und das später sogenannte athanasianische (symb. Quicunque) bilden im Vereine mit dem sogenannten apostolischen die drei Hauptsymbole der Kirche. Als aber im Zeitalter der Reformation die Anhänger der gereinigten Lehre von der katholischen Kirche ihrer Zeit sich trennten, obwohl auch sie an den drei Hauptsymbolen festhielten,

*) Vgl. Suicer thes. eccl. u. d. W. Von dem Begriffe „Sinnbild" ist hier durchaus abzusehen. Es ließe sich freilich auch eine theologische Symbolik denken, welche eine psychologisch-anthropologische Begründung des biblischen Sprachgebrauches in der Religion umfaßte. Diese aber wäre ein Bestandtheil der Religionsphilosophie, vgl. Creuzer's Symbolik v. Anf. — Die Ableitung des kirchlichen symbolum von συμβάλλειν, wonach das apostolische Bekenntniß z. B. aus Beiträgen der Zwölfe zu demselben entstanden wäre, ist gänzlich zu verwerfen.

legten sie das Gemeinsame ihrer Ueberzeugungen erst apologetisch, dann polemisch in besondern Bekenntnißschriften nieder, und zwar die Lutheraner und die Reformirten, der entstandenen Irrungen wegen, jede Parthei für sich. Ja, die Differenzen dieser beiden Partheien unter einander, sowie die in der protestantischen Kirche entstandenen Streitigkeiten überhaupt gaben wiederum zu symbolischen Bestimmungen (nach innen zu) Anlaß. Auch wollte man sich durch solide und bestimmte Erklärungen gegen alle Vermischung mit anderweitigen akatholischen Partheien verwahren, mit welchen die Reformatoren nichts zu schaffen haben wollten (Wiedertäufer, Antitrinitarier, Antiscripturarier u. s. w.). Die lutherischen Symbole sind in dem 1580. verfaßten Concordienbuche gesammelt, und sind die conf. Augustana 1530., die Apologie 1531., die schmalcaldischen Artikel 1537., die formula Concordiae 1579., wozu noch die beiden Katechismen Luther's 1528. 29. kommen. Weniger bestimmt abgesondert von andern theologischen Erzeugnissen und weniger allgemein gültig sind die reformirten Bekenntnisse, unter denen die vorzüglichsten die schweizerischen (conf. Bas. I., Helv. I. (Bas. II.) und Helv. II.) *), das gallische, belgische, englische (39 Artt.), schottische, anhaltische, brandenburgische und der Heidelberger Katechismus sind. Von der andern Seite sahen sich nun aber auch die Römisch-Katholischen genöthigt, das Unterscheidende ihrer Lehre noch genauer herauszuheben, was in der professio fidei Tridentina und in dem catechismus Romanus geschah. Eben so faßten endlich auch die kleinern Secten und Kirchenpartheien: die Anabaptisten (Mennoniten), Arminianer, Socinianer, Quäker u. s. w. ihre abweichenden Puncte in Schriften zusammen, die jedoch bei einigen nur das Ansehen von Privatschriften haben. Am meisten möchte der catechismus Racoviensis der Socinianer den Namen eines symbolischen Buches verdienen, während dagegen bei den Quäkern, die ihr religiöses

*) Später trat auf einige Zeit die form. Consensus hinzu, die sich jedoch nie allgemeine Gültigkeit zu verschaffen wußte, und mit deren gänzlicher Entfernung der symbolische Zwang in der Kirche eigentlich gebrochen wurde.

Leben von jedem Buchstaben, selbst dem der Bibel unabhängig machen, an eigentliche Bekenntnißschriften nicht zu denken ist *).

Schon die Geschichte der Entstehung und der Schicksale dieser Bücher gehört in die Aufgabe der historischen Theologie. In wiefern sich nun die Symbolik zunächst mit dieser äußern Geschichte befaßt, fällt sie mit der kirchlichen Litterargeschichte zusammen oder sie könnte auch, wo sie nicht zu ausführlich würde, füglich in die Kirchengeschichte verwoben werden, die von dem Entstehen solcher wichtigen Denkmäler nothwendig Notiz nehmen muß. Allein die Aufgabe der Symbolik geht weiter. Das bisher Bezeichnete ist mehr nur Einleitung, ähnlich der Einleitung in die biblischen Bücher. Es kommt nun die exegetische Thätigkeit hinzu, indem der Sinn dieser Bekenntnißschriften erforscht, ausgelegt und erklärt werden soll. Wie sich nun aber unmittelbar an die Exegese die biblische Dogmatik als Resultat derselben anschließt, so läßt es die Symbolik nicht dabei bewenden, jede einzelne Bekenntnißschrift ausgelegt zu haben, sondern sie stellt nun aus den verschiedenen Aussprüchen der symbolischen Bücher ein System des Katholicismus, des Protestantismus, des Socinianismus zusammen. Endlich aber geht sie noch einen Schritt weiter, indem sie nun diese kirchlichen Systeme selbst wieder entweder ihren allgemeinen Principien oder auch den einzelnen Dogmen nach unter sich vergleicht, und in dieser letztern Function wird sie comparative Dogmatik **). Nimmt sie dann vollends noch einen entschiedenen Antheil an der einen oder andern Glaubensweise und sucht sie dieselbe im Gegensatze gegen die andern zu vertheidigen, also z. B. die Ansicht des Protestantismus gegen die des Katholicismus, so ist sie Polemik.

---

*) Der Name Symbolik ist daher nicht immer ganz der Sache entsprechend, und kann da, wo keine Symbole vorliegen, nur sagen wollen: „daß „der Bericht sich an die am meisten classische und am allgemeinsten anerkannte „Darstellung einer jeden Glaubensweise halte." Schleierm. §. 249. Anm.

**) Schleiermacher §. 98. unterscheidet zwar diese von der Symbolik, will aber beide nicht recht als Wissenschaften gelten lassen, die gut für sich bestehen könnten. Vgl. §. 249.

Wie wir nun aber oben bei der biblischen Dogmatik gesehen haben, daß sich dieselbe nicht rein in eins der angenommenen Fächer einreihe, sondern an der exegetischen, historischen und systematischen Theologie theilnehme, so ist dieß auf ähnliche Weise mit der Symbolik der Fall. Wir sagen daher Folgendes.

§. 71.

Je nachdem das historische oder dogmatische Interesse vorherrscht, kann die Symbolik entweder als ein integrirender Theil der Dogmengeschichte betrachtet oder unter den Formen der comparativen Dogmatik und der Polemik mit der Dogmatik selbst verbunden werden.

Die rein objective Darstellung des Protestantismus, Katholicismus u. s. w. aus seinen Quellen ist eine historische Thätigkeit. Selbst das Comparative kann noch der Geschichte angehören; denn um das Eigenthümliche einer Erscheinung kennen zu lernen, muß ich vergleichen. Indessen ist hier eben der Uebergangspunct aus dem Historischen in das Dogmatische. Jeder Vergleich führt mehr oder weniger zu einem das Eine erhebenden, das Andere zurücksetzenden Urtheile. Je mehr sich nun dieses Polemische mit einmischt, und sich nicht nur etwa mit vorübergehenden Andeutungen, die auch dem Historiker gestattet sein müssen, begnügt, desto mehr sind wir schon auf dem dogmatischen Gebiete *). In der That ist auch die Symbolik verschieden behandelt worden, von den Einen mehr aus dem rein historischen, von Andern mehr aus dem dogmatischen Gesichtspuncte. Walch und Semler z. B. geben mehr nur historisch-litterarische Einleitungen, während Winer in historischer, Marheinecke mehr in dogmatischer Be-

*) In wie weit der Unterschied gegründet sei, nach welchem Danz S. 416. die mehr historische Behandlung Symbolik, die dogmatische symbolische Theologie nennt, lassen wir dahin gestellt. Daß aber durch die comparative Dogmatik die Polemik „in den Ruhestand versetzt sei (!)," können wir nicht zugeben.

ziehung die vergleichende Zusammenstellung unternimmt, der letztere übrigens mehr im Ganzen, der erstere mehr im Einzelnen.

In ihrer historischen Bedeutung ist nun aber die Symbolik nichts anderes als ein integrirender Theil der Dogmengeschichte, ja diese muß selbst, wie Baumgarten-Crusius richtig bemerkt, an verschiedenen Orten Symbolik werden, namentlich da, wo der ruhige Strom von Wirbeln unterbrochen wird, in die wir bei der Darstellung nothwendig mit hineingezogen werden, wie bei der Reformationsgeschichte. Angelangt bei ihr, muß der Dogmenhistoriker nothwendig dasselbe darstellen, was wir in der Symbolik suchen, und auch in der Folge seines Vortrages muß er ja stets auf die Gegensätze Rücksicht nehmen, mit denen es die Symbolik zu thun hat. Ja, selbst in der frühern Dogmengeschichte kommt Symbolik vor, in sofern die nähere Prüfung und Entwickelung der in den ältern (ökumenischen) Symbolen enthaltenen Lehre dahin gehört. Es dürfte daher gerathen sein, die Symbolik immer in Verbindung mit der Dogmengeschichte zu behandeln, oder noch besser, ihren Namen und Begriff der historischen Seite nach in der Dogmengeschichte, der synthetischen nach in der Dogmatik (mit Inbegriff der Polemik) untergehen zu lassen.

1. Neuere Ausgaben von Sammlungen symbolischer Bücher

a. der lutherischen Kirche *).

Libri symbolici ecclesiae evangelicae ad fid. opt. exempl. recens. J. A. H. Tittmann. Misn., 1817. 27.

*Libri symbolici ecclesiae evangelicae sive Concordia, rec. C. A. Hase. Lips., 1827.

b. der reformirten Kirche **).

Corpus libror. symbolicorum, qui in eccl. reformatorum aucto-

*) Einzelne Ausgaben der Augsb. Conf. und Monographieen derselben, deren das Jubeljahr 1830. in schwerer Menge geliefert hat, sind in den Meßkatalogen und Journalen, ältere Ausgaben in den unter 2. und 3. angeführten Werken zu suchen.

**) Aeltere Ausgaben: Harmonia conff. Gen. 1581. 4. u. Corpus et syntagma conff. Gen. 1612. 54. 4. Mehreres über die sämmtli-

ritatem publicam obtinuerunt. Ed. J. Chr. W. Augusti. Elberf., 1828.

2. Einleitende Schriften.

Walch, J. G., Introductio in libros symbolicos ecclesiae Lutheranae. Jen., 1732. 4.

Semler, J. S., Apparatus ad libros symbolicos ecclesiae Lutheranae. Hal., 1775.

Feuerlin, J. W., Bibliotheca symbolica evang. Luther. Gott., 1752. Ed. J. B. Riederer. Norimb., 1768. Voll. II.

*Planck, G. J., Geschichte der Entstehung, der Veränderung und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs von Anfang der Reformation bis zu Einführung der Concordienformel. Lpz., Bd I—III. 1781—89. 2 Aufl. 1791—98. Bd IV—VI. 1796—1800.

3. Comparative und kritische Darstellungen kirchlicher Systeme.

Planck, G. J., Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptpartheien, nach ihren Grundbegriffen, ihren Unterscheidungslehren und ihren praktischen Folgen. Gött., 1796. 3 Aufl. 1822.

Marheinecke, Ph., christliche Symbolik oder historisch-kritische und dogmatisch-comparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten und socinianischen Lehrbegriffs. Heidelberg, Thl I. Bd 1. 2. 1810. Bd 3. 1813. (System des Katholicismus).

* Institutiones symbolicae doctrinarum Catholicorum, Protestantium, Sociniauorum, ecclesiae Graecae minorumque societt. christ. summam et discrimina exhibentes. Berol., 1812. ed. 3. 1830.

Marsh, Herb., vergleichende Darstellung der protestantisch-englischen und römisch-katholischen Kirche. A. d. Engl. mit Anmerkungen von J. Eph. Schreiter. Sulzb., 1821.

*Winer, G. B., comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenpartheien, nebst vollständigen Belegen aus den symbolischen Schriften derselben in der Ursprache (mit angehängten Tabellen). Lpz., 1824. 4.

†Möhler, J. A., Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften. Mainz, 1832.

---

chen Symbole der schweizerisch-reformirten Kirche findet man in meiner kritischen Geschichte der ersten Basler Confession. Basel, 1827.

γ. Patristik.

§. 72.

Das besondere Studium des Lebens und der Schriften der sogenannten Kirchenväter (**patres**) oder der katholisch-kirchlichen Schriftsteller der ersten 6 Jahrhunderte heißt Patristik (Patrologie). Ihre Grenzen sind willkürlich, und da sie einerseits bloß einen Theil des speciellen Quellenstudiums der Kirchen- und Dogmengeschichte bildet, andererseits aber in das Gebiet der kirchenhistorischen Monographie fällt, so kann sie nur in nominaler Hinsicht als ein besonderes Fach der historischen Theologie aufgeführt werden, ohne jedoch irgend einen Anspruch auf wissenschaftliche Selbstständigkeit zu machen.

Wie unbestimmt und jedes wissenschaftlichen Grundes ermangelnd die gewöhnliche Benennung von „Kirchenvätern" sei, muß jedem wissenschaftlichen Theologen, dem Protestanten vor allem einleuchten; denn was soll den Begriff eines Kirchenvaters bestimmen? das Alter? Aber nicht alle alten kirchlichen Schriftsteller sind Kirchenväter; denn man unterscheidet — freilich auch wieder willkürlich genug — zwischen Kirchenvätern, Kirchenlehrern und Kirchenschriftstellern. Auch zählen Manche die Schriftsteller des ersten Jahrhunderts, die doch die ältesten sind, die sogenannten apostolischen Väter noch nicht zu den Kirchenvätern. Und wann hört das Alterthum auf? Die Protestanten schließen die Patristik in die ersten 6 Jahrhunderte ein, während ihr die Katholiken einen Zeitraum von 13 Jahrhunderten einräumen. Oder soll das kirchliche Ansehen, die Gelehrsamkeit, die Frömmigkeit entscheiden? (Kirchenfürsten, Kirchenlichter, Kirchenheilige?) Dann aber wären Huß und Hieronymus, d'Ailly und Gerson, Luther, Melanchthon, Zwingli, Oekolampadius und Calvin; dann wären Ridley und Cranmer, Calixtus, Herm. Franke und Spener, Fenelon und Pascal, Mosheim und Herder, Spalding und La-

vater und so viele andere Edle und Treffliche mit demselben Rechte zu den Vätern zu rechnen, als Hieronymus und Augustin, als Athanasius und Chrysostomus. Zwar bleibt die Bemerkung an sich richtig *), daß „die hervorragende Wirksamkeit Einzelner auf die Masse im Ganzen abnimmt;" doch will sie selber nicht so verstanden sein, als ob diese Wirksamkeit „nur auf das Zeitalter der sogenannten Kirchenväter zu beschränken sei;" auch wissen wir nicht, wie die Zeiten noch kommen können und ob nicht auch fernerhin in Einzelnen das christliche Leben nach seinen verschiedenen Seiten hin auf eine solche kräftige Weise sich darzustellen vermöchte, daß wir mit vollem Rechte die Träger eines bessern Geistes in ihnen verehren würden. Daß mit alle dem das sogenannte patristische Studium nicht herabgesetzt werden soll, versteht sich von selbst; nur gegen die Benennung wird protestirt, in wiefern dieselbe anders als der Abkürzung wegen gebraucht wird, ungefähr so wie man gewohnt ist, den abgeschlossenen Kreis der römischen und griechischen Schriftsteller die „Classiker" zu nennen, während es einerseits des Classischen auch anderwärts gibt, und andererseits eben auch nicht alles so classisch ist, was von den alten Römern und Griechen kommt. Das Studiren der Werke der sogenannten Kirchenväter gehört nun in das schon oben geforderte Quellenstudium, sowie die Kenntniß der Quellen selbst, der Ausgaben u. s. w. in die Litterargeschichte. Die Kenntniß der Personen aber, welche Einige zum Unterschiede von der Patristik, die es dann ausschließlich mit der Lehre der Väter zu thun hätte, noch bestimmter Patrologie nennen **), würde eben so gut mit der kirchlichen Monographie und Biographie (vgl. §. 63.), wie jene mit der Dogmengeschichte zusammenfallen.

1. Auszüge aus den Werken der Kirchenväter ***).

Rösler, Chr. F., Bibliothek der Kirchenväter in Uebersetzungen und Auszügen aus ihren vornehmsten, besonders dogmatischen Schriften,

*) Schleierm. §. 251.

**) Danz S. 322.

***) Die Werke der Kirchenväter selbst und ihre Ausgaben findet man in den unter 2. angeführten Schriften verzeichnet.

sammt dem Originale der Hauptstellen und nöthigen Anmerkungen. Lpz., 1776—86. Bd. X.

Augusti, J. Ch. W., chrestomathia patristica ad usum eorum, qui historiam christianam accuratius discere cupiunt. Lips., 1812. Voll. II.

Homiliarium patristicum. Edid. Lud. Pelt et H. Rheinwald. Berol., 1829. Vol. I. fasc. 1. et 2., deinde H. Rheinwald et C. Vogt. Berol., 1831. fasc. 3.

Olshausen, H., siehe oben unter Kirchengeschichte.

Auch gehören dahin mehrere von Prof. Orelli in Zürich herausgegebene Programme.

2. Einleitende Schriften *).

Walch, J. G., bibliotheca patristica litterariis adnotationibus instructa. Jenae, 1770.

Schönemann, C. T. G., bibliotheca historico-litteraria Patrum latinorum a Tertulliano usque ad Gregorium M. et Isidorum Hispalensem. Lips., 1792—94. Voll. II.

*Engelhardt, J. G. V., litterarischer Leitfaden zu Vorlesungen über die Patristik. Erlangen, 1823.

†Goldwitzer, F. W., Bibliographie der Kirchenväter und Kirchenlehrer vom 1 bis zum 13 Jahrhunderte. Landshut, 1828.

δ. Archäologie.

§. 73.

Auch die sogenannte kirchliche Archäologie (Alterthumskunde) hat keine bestimmte wissenschaftliche Grenze, indem sowohl die Zeit, die sie umfaßt, als die Gegenstände, die ihr angehören sollen, verschieden bestimmt werden können. Gemeiniglich jedoch versteht man unter der kirchlichen Archäologie die Geschichte des Cultus und der Kirchenverfassung,

*) Aeltere und größere von Bellarmin, Oudin, du Pin, le Nourry, Asseman, Scultetus, Cave, Grabe, Fabricius, Sprenger u. s. w. Patristische Monographieen siehe oben unter Kirchengeschichte §. 63. Dazu noch: Neander, A., Antignosticus, Geist des Tertullian und Einleitung in dessen Schriften. Berlin, 1825. Niemeyer, H. A., de Isidori Pelusiotae vita, scriptis et doctrina. Hal., 1825. u. A.

bisweilen auch der christlichen Kunst und Sitte, in den frühern Jahrhunderten.

Das Unangemessene der Benennung haben wir schon oben bei der biblischen Archäologie berührt. „Streng genommen „würde alles, was in der Kirche einst bestanden hat, und „jetzt antiquirt ist, der kirchlichen Archäologie angehören. „Aber freilich wird es, wenn man diesen Grundsatz zuläßt, „sich nicht wohl rechtfertigen lassen, die kirchliche Archäologie „als eine eigene historische Disciplin zu behandeln; denn was „für ein wissenschaftlicher Grund ließe sich dafür angeben, „wenn man alles in der Kirche Antiquirte bloß bis an die „Grenze des gegenwärtig Bestehenden historisch darstellen, das „letztere aber eigentlich ausschließen wollte, da es ja doch ein „Hauptgegenstand der historischen Disciplin sein soll, zu zei„gen, wie aus dem Gewesenen das Bestehende sich entwickelt „hat!“*) Allein so streng nimmt man es eben nicht. Es findet hier dieselbe Willkür wie bei der Patristik statt. Die Zeit anbetreffend, nehmen auch Einige hier nur die ersten 6 Jahrhunderte an, nämlich bis auf den Papst Gregor den Großen († 604.). Andere gehen weiter hinab bis etwa auf die Reformation. Auch über den historischen Stoff, der in der Archäologie zu bearbeiten wäre, ist man uneins. Ueberwiegend jedoch denkt man dabei an die Geschichte des Cultus. Daß ein Interesse vorhanden sein kann, diese Seite des kirchlichen Lebens so gut wie die dogmatische besonders herauszuheben und geschichtlich darzustellen, läßt sich nicht läugnen; und will man dieses, aber dann auch durchgeführt bis auf unsere Zeit, Archäologie nennen, so wollen wir nicht streiten **). Wie die Dogmengeschichte zur Dogmatik, würde sich dann die Archäologie zur Liturgik verhalten (vgl. §. 100.). Die Geschichte der Verfassung auch noch mit hinein zu ziehen, dürfte nicht rathsam sein, weil dadurch die Einheit leicht verloren ginge. In diesem letztern Falle würde dann die Archäologie in ein ähnli-

*) Gieseler Uebersicht der kirchenhistorischen Litteratur in den theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1831. Heft 3. S. 627. ff.

**) S. Schleiermacher §. 168—170. Danz §. 70.

ches Verhältniß zur Statistik treten, wie zur Liturgik, und mit dem historischen Theile des Kirchenrechtes zusammenfallen. Wir halten aber eine gesonderte Darstellung der Verfassung um so weniger für nothwendig, da sich diese schon immer in der Kirchengeschichte selbst als das Vorherrschende geltend machen wird, und mit Recht, da sie uns ja das eigentliche Gefüge kennen lehrt, auf welchem die irdische Hütte der Kirche ruht. Von der Geschichte der Sitte siehe unten.

1. Hand- und Lehrbücher über Archäologie*).

Augusti, J. Ch. W., Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. Lpz., 1817—31. Bd. XII.

* Die christlichen Alterthümer, ein Lehrbuch für akademische Vorlesungen. Lpz., 1819.

Schöne, K., Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche und Einrichtungen der Christen. Berlin, 1819—22. Bd. III.

Rheinwald, F. H., die kirchliche Archäologie. Berlin, 1830.

†Locherer, J. Nep., Lehrbuch der christlich-kirchlichen Archäologie. Fkft., 1832.

2. Verfassungsgeschichte.

*Planck, G. J., Geschichte der Entstehung und Ausbildung der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung. Hannover, 1803—08. Bd. V.

ε. Litterargeschichte.

§. 74.

Die Geschichte der theologischen Wissenschaften, welche die Patristik zum Theil in sich schließt, verdient als eine besondere historische Disciplin behandelt zu werden. Sie unterscheidet sich von der bloßen Bücherkunde, und steht im

*) Unter den ältern und größern Werken sind am ausgezeichnetsten: Bingham origg. s. antiqq. ecclesiasticae, ex angl. (the antiquities of the christian church. Lond., 1710. Voll. X. und 1726. Voll. II. f.) lat. redditae a J. H. Grischow. Hal., ed. 2. 1751—61. Voll. X. 4.; — deutsch im Auszuge. Augsb., 1788—96. Bd. IV. 8. Martene, Edm., de antiquis ecclesiae ritibus. Antw., 1736—38. Voll. IV. f. Andere bei Danz S. 403. 404. und bei Augusti in der angeführten Schrift.

engsten Zusammenhange mit der Geschichte der christlichen Cultur überhaupt.

So wenig das Christenthum bei seinem ersten Auftreten berufen schien, Bibliotheken zu gründen (Christus selbst hinterließ nicht ein geschriebenes Wort), so hat es denn doch eine große Umgestaltung auch in der Wissenschaft hervorgebracht; und wie es durch sie nach und nach zum Systeme gestaltet worden ist, so hat es auch wieder auf die menschlichen Systeme der Wissenschaft zurückgewirkt. Von zwei Seiten aus kann somit das Interesse entstehen, dem Gange der christlichen Litteratur zu folgen, von kirchlicher wie von gelehrter Seite; denn weder kann es dem Christen gleichgültig sein, welchen Einfluß das Christenthum von Seiten der Wissenschaft erhalten und auf sie geübt hat, noch darf sich der Gelehrte der Kunde von dem entziehen, was eben die Wissenschaft durch das Christenthum geworden. Eine todte Nomenclatur, ein ausgeführter Bücherkatalog erfüllt diese Aufgabe noch nicht. So bequem auch solche Verzeichnisse zum Nachschlagen sind, so sind sie doch nur den für den Hausgebrauch gedörrten Früchten zu vergleichen, für die man zwar jedenfalls dankbar ist, von denen man aber doch wissen will, wo und wie sie gewachsen. Nicht also in die dürre Obstkammer vermoderter Bibliotheken, sondern in den reichen, blühenden, grünenden Baumgarten hat uns die Litterargeschichte zu führen, damit wir die Früchte auf ihrem eigenen, ihnen angemessenen Boden wachsen, in ihrer Sonne reifen, von der Luft ihres Himmelsstriches umweht schwellen und gedeihen sehen. Dieser Zweck läßt sich aber nicht wohl nebenbei erreichen. Die Kirchengeschichte führt uns zwar auf den Platz hin, auf dem die Bäume stehen; aber sie duldet nicht, daß wir uns zu lange daran verweilen, sie wandelt ihre Straße fort, an den fruchttragenden Feigenbäumen, wie an den Dornen und Disteln vorüber. Beim Vortrage jeder einzelnen theologischen Disciplin, z. B. bei der Exegese, der Dogmatik, läßt sich freilich Litteratur anführen und oft mehr als man verdauen kann; aber da haben wir wieder nur das Vereinzelte, aus dem lebendigen Zusammenhange Herausgerissene, für den Katalog Prä-

parirte. Eben so wenig aber läßt sich, wie von Anfang bemerkt worden, die Litterargeschichte mit der Encyklopädie verbinden, weil der, welcher erst den Umfang einer Wissenschaft kennen lernen soll, noch nicht im Stande ist, deren Geschichte zu begreifen und zu würdigen. Die Patristik endlich ist nur ein kleiner Theil der Litterargeschichte, und eben so reichen uns die Einleitungen ins A. und N. T. bloß einzelne Zweige derselben dar. Es ist daher zu wünschen, auch schon deßhalb, damit nicht am ungehörigen Orte des Guten zu viel gethan werde, daß eine eigens dazu bestellte historisch-theologische Disciplin den schon etwas gereiftern Studirenden mit dem Gange der christlichen Litteratur von dem Entstehen und der Sammlung des christlichen Kanons und den apostolischen Vätern an bis auf unsere Zeit bekannt mache, wobei aber nicht bloß auf Bücher und Büchertitel, Format, Druckort, Jahrzahl und Ladenpreis (was nützlicher für den künftigen Buchhändler und Antiquar), sondern hauptsächlich auf den Geist und dessen Richtungen, auf wissenschaftliche Institute und Schulen, auf die Form und Methode des Unterrichtes, kurz auf alles das zu sehen wäre, was uns den jetzigen Zustand der Wissenschaft aus dem frühern begreifen lehrt. — Uebrigens unterscheiden wir die engere theologische Litteratur von der weitern christlichen, von welcher jene selbst nur ein Theil, wenn gleich der wesentlichste, innerste Theil und somit der Kern ist; denn wenn gleich das ganze Gebiet der christlichen Theologie auf der Geschichte des Christenthums ruht, so stehn doch auch noch andere Gebiete des Wissens mit ihr im engsten Verkehre. Philosophie, Poesie, Volks- und Jugendbildung, selbst die moderne Staatsweisheit und Staatspflege, sie haben alle mehr oder weniger den Einfluß des christlichen Geistes an sich erfahren, und sind durch denselben modificirt und umgestaltet worden. Und so würde also auch, außer der theologischen Litterargeschichte, z. B. eine Geschichte der christlichen Dichtkunst*), eine Geschichte des christlichen Schulwesens u. s. w.

*) Nicht nur der geistlichen im engern Sinne des Wortes, sondern auch der lyrischen, epischen, dramatischen überhaupt, in wiefern sie durch das Christenthum bestimmt und geformt wurden. So ist ja die ganze Roman-

irgendwo eine Stelle finden müssen. Doch dieß führt uns auf ein noch weiteres Gebiet, auf das der christlichen Cultur und Sitte.

1. Allgemeinere Geschichte der theologischen Wissenschaften*).

Flügge, Ch. W., Versuch einer Geschichte der theologischen Wissenschaften, nebst einer historischen Einleitung. Halle, 1796—98. Bd. III.

Einleitung in die Geschichte der theologischen Wissenschaften. Halle, 1799.

Stäudlin, C. F., Geschichte der theologischen Wissenschaften, seit der Verbreitung der alten Litteratur. Gött., 1810. u. 11. Bd. II.

2. Anleitungen zur Bücherkenntniß.

Walch, J. G., bibliotheca theologica selecta. Jen., 1757—65. Voll. IV.

Rösselt, J. A., Anweisung zur Kenntniß der besten allgemeinen Bücher in allen Theilen der Theologie. Lpz., 1779. 4 Aufl. 1800. (fortgesetzt von Simon. Lpz., 1813.).

Niemeyer, D. G., Bibliothek für Prediger und Freunde der theologischen Litteratur. Halle, 1782. — neu bearbeitet und fortgesetzt von A. H. Niemeyer und H. B. Wagnitz. Halle, 1796—1812. Bd. IV.

Fuhrmann, W. D., Handbuch der theologischen Litteratur. Lpz., 1818—21. Bd. II.

---

tik in ihrem Gegensatze gegen das classisch-Antike nur aus dem Christenthume und dessen Geschichte zu begreifen. Selbst von einer christlichen Mythologie läßt sich reden, von welcher Dante, Tasso, Milton, Klopstock, Göthe, Chateaubriand, Thomas Moore, jeder auf seine Weise Gebrauch gemacht haben. Die Schriften der Frau von Staël, so wie die von Görres, Franz Horn, Wolfg. Menzel, nebst den frühern von Lessing, Herder, Winkelmann und den Gebrüdern Schlegel geben zu einer solchen Geschichte der christlichen Dichtkunst vielfachen Stoff und reiche anregende Ideen.

*) Die ältern Werke von Pfaff und Buddeus finden sich oben in der dem ersten Theile angehängten Geschichte der Encyklopädie angeführt. Auch sind die allgemeinen Litteraturwerke von Bougine, Meusel, Eichhorn, Wachler, Ersch u. s. w. damit zu verbinden. Vgl. Danz S. 137.

*Winer, G. B., Handbuch der theologischen Litteratur, hauptsächlich des protestantischen Deutschlands. Lpz., 1820. 26.

*Deegen, J. M. D. L., Jahrbüchlein der deutschen theologischen Litteratur (seit 1811.). Essen, 1819—29. Bd. VII.

*Zimmermann, E., Jahrbüchlein der theologischen Litteratur. Essen, 1832. Thl I. (Litteratur von 1826.) — eine Fortsetzung von Deegen's Jahrbüchlein.

ζ. Sittengeschichte. Geschichte der Moral.

§. 75.

Mit der Culturgeschichte ist die Sittengeschichte des Christenthums, die Geschichte des christlichen Lebens in seinen mannigfachen Erscheinungen, nahe verwandt, deren Behandlung als eines besondern Ganzen noch mehr von dem praktischen als dem wissenschaftlichen Bedürfnisse gefordert wird. Von ihr ist die Geschichte der Sittenlehre als Wissenschaft verschieden, welche theils in der theologischen Litterargeschichte, theils in Verbindung mit der Sittenlehre selbst ihre Stelle findet.

Darstellung und Schilderung des christlichen Lebens in den verschiedenen Zeitaltern, Nachweisung von den Wirkungen des Geistes Christi in der Menschheit ist einer der fruchtbarsten, wiewohl oft vernachlässigten Zweige der Kirchengeschichte. In den Monographieen kann diese praktische Seite ganz besonders herausgehoben werden; auch ließe sich die Geschichte der Sitte noch eher, als die der Verfassung mit der des Cultus in der Archäologie verbinden*). Eben so könnte auch manches beispielsweise in der Sittenlehre selbst seine Stelle finden; doch setzt diese eigentlich schon die historische Kenntniß hiervon voraus, wie die Dogmatik die Dogmengeschichte voraussetzt. Dieser nämlich möchten wir eher die Sittengeschichte selber, als die Geschichte der Moral gleichstellen. Letztere läßt sich eher anhangsweise zur Sittenlehre oder in

*) S. Schleiermacher §. 168—170.

Verbindung mit ihr behandeln (de Wette), als die Dogmengeschichte mit der Dogmatik, weil die geschichtliche Entwickelung der Begriffe weniger Einfluß auf die christliche Moral, als auf die christliche Dogmatik gehabt hat*). Indessen kann der Versuch, eine besondere Geschichte der christlichen Moral zu geben, als ein Zweig der theologischen Litterargeschichte auch seinen Werth haben.

1. Geschichte der christlichen Sitte**).

Neander, A., Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums und des christlichen Lebens. Berlin, Bd I. 1822. 25. Bd II. 1823. 26. Bd III. 1824. 27.

Marheinecke, Ph., allgemeine Darstellung des theologischen Geistes, der kirchlichen Verfassung und kanonischen Rechtswissenschaft, in Beziehung auf die Moral des Christenthums und die ethische Denkart des Mittelalters. Nürnb. und Sulzb., 1806.

2. Geschichte der Moral.

Stäudlin, C. F., Geschichte der Sittenlehre Jesu. Gött., 1799—1823. Bd. IV.

Geschichte der christlichen Moral, seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften. Gött., 1808.

---

*) Unsere Dogmatik wurzelt viel tiefer in der kirchlichen Vorzeit, als unsere Moral. Diese richtet sich, wenn gleich auf dem Grunde des Glaubens ruhend, im Einzelnen weit mehr nach Verhältnissen und Umständen, als Glaubenssätze. Es kann daher Einer, der nur aus der allgemeinen Kirchengeschichte die Kenntniß der christlichen Sittengeschichte mitbringt, sehr gut erst die Moral und dann die Geschichte derselben studiren, nicht aber mit demselben Erfolge erst die Dogmatik und dann die Dogmengeschichte.

**) Ein allgemeines Werk hierüber gibt es wohl nicht. Das Meiste findet sich, wie gesagt, in den Kirchengeschichten, besonders bei Neander, der die Aufmerksamkeit auf diesen Theil wieder hingelenkt hat, auch in J. G. Müller's Reliquien, in den Biographieen und in einzelnen Sittengemälden, z. B. von Münter die Christin im heidnischen Hause vor den Zeiten Constantin's d. Gr. Kopenhagen, 1828. Auch dessen Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen (Alton., 1825. 4. Hefte 2.) gehören theils hierher, theils in die Archäologie. Hierher sind auch die schätzbaren Monographieen Stäudlin's über die Geschichte der Vorstellungen von der Sittlichkeit des Schauspiels — des Eides — vom Gebete — vom Selbstmorde — von der Freundschaft zu rechnen. Am meisten hat das Reformationszeitalter sittliche Gemälde veranlaßt.

de Wette, W. M. L., christliche Sittenlehre (Berlin, Bd I. 1819. Bd II. Abthl. 1. 1820. Abthl. 2. 1821. Bd III. 1823.) Bd II.

η. Missionsgeschichte.

§. 76.

Die Missionsgeschichte oder die Geschichte der Verbreitung des Christenthums und der Art und Weise derselben kann zwar auf eine für das gewöhnliche theologische Studium hinreichende Weise in der Kirchengeschichte selbst behandelt werden, während die praktische Theilnahme am Missionswesen der heutigen Zeit auch eine besondere Behandlung derselben wünschenswerth macht, der künftige Beruf eines Missionars aber sie ausdrücklich fordert.

Je nachdem man die Sache faßt und behandelt, kann man die Missionsgeschichte beinahe zu einer Kirchengeschichte ausdehnen, indem nicht nur das äußere Factum der geographischen Verbreitung, sondern auch subjectiv die Art und Weise derselben, objectiv ihre Früchte in Lehre, Cultus und Sitte dargestellt werden (die zweckmäßigste Art, künftigen Missionaren die Kirchengeschichte vorzutragen); oder man kann sich auf die bloße Geschichte der Ausbreitung beschränken. Letztere macht nun einen Theil der Kirchengeschichte selbst aus und bedarf daher für den gewöhnlichen Zweck keiner gesonderten Darstellung. Indessen möchte doch die neueste Missionsgeschichte, als den Uebergang aus dem rein Geschichtlichen in das Statistische bildend, eine besondere Beachtung auch von dem verdienen, dessen Beruf nicht selbst der eines Missionars ist.

1. Allgemeine Missionsgeschichte und Verbreitung des Christenthums*).

Tzschirner, H. G., der Fall des Heidenthums. Herausg. von C. W. Niebner. Lpz., 1829. Bd I.

*) Aeltere Werke von Fabricius (Hamb., 1731.), Millar, Rob. (Lond. 1731.), Gratian, Ph. Ep. (Tüb., 1766—73. Bd. II.) und die Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangeres. Par., 1780—87. Voll. XXVI.

Blumhardt, Ch. G., Verſuch einer allgemeinen Miſſionsgeſchichte der Kirche Chriſti. Baſel, Bd I. 1828. Bd II. Abth. 1. 1829. Abth. 2, 1832. (noch unvollendet).

2. In die Statiſtik hinüber reichend.

Brown, W., history of the propagation of christianity among the heathen since the Reformation. London, 1814. Voll. II.

Zſchokke, H., Darſtellung der gegenwärtigen Ausbreitung des Chriſtenthums auf dem Erdballe; ein geſchichtlicher Umriß. Aarau, 1819. 4.

Exposé de l'état actuel des Missions évangéliques chez les peuples infidèles. Génève, 1821.

Damit zu vergleichen die Halliſchen Sammlungen von 1718—69. unter dem Titel: ausführliche Berichte der evangeliſchen Miſſionsanſtalten in Oſtindien, ſeit 1770. ff. u. d. T.: neuere Geſchichte der evangeliſchen u. ſ. w. — die Elberfelder Nachrichten von der Ausbreitung des Reiches Jeſu Chriſti u. ſ. w., ſeit 1815. ff. — das Basler Magazin (Blumhardt) für die Geſchichte der neueſten proteſtantiſchen Miſſions- und Bibelgeſellſchaften, ſeit 1816. ff. — Wirthner's Monatsſchrift für Bibelverbreitung und Miſſionen. 6 Jahrg. 1827. — und eben ſo mehrere Reiſebeſchreibungen und verſchiedene engliſche Werke und Zeitſchriften.

F. Statiſtik.

Vgl. Schleiermacher §. 95. §. 232. ff.

§. 77.

Die kirchliche Statiſtik tritt im Grunde ſchon aus dem rein hiſtoriſchen Gebiete heraus, indem ſie den gegenwärtigen Zuſtand des kirchlichen Lebens in den verſchiedenen chriſtlichen Ländern darſtellt. Da indeſſen die Gegenwart nie rein als ſolche, d. h. nie abſolut ſtillſtehend und abgeſchloſſen gefaßt werden kann, ſo iſt auch das Verhältniß der Statiſtik zur Geſchichte als ein fließendes anzuſehen.

Die Gegenwart iſt eigentlich nie für uns als ſolche vorhanden, ſondern nur ein vom Verſtande in einen Begriff gefaßtes, abſtractes Product der Vergangenheit und der Zukunft, das Bild des vorüberfließenden Stromes mit deſſen ſich ewig verſchlingenden Wellen. Indeſſen gibt es doch, im Vergleiche mit den heftig bewegten, Zeiten ſcheinbaren Stillſtandes. Erſtere ſind am geeignetſten zur Bearbeitung einer Statiſtik*). Der Still-

*) S. Schleierm. §. 93.

ſtand iſt aber nie zu lange wünſchenswerth, damit ſich nicht Stagnation erzeuge; und ſo kann alſo auch nur eine jedesmalige Statiſtik als hiſtoriſche Quelle für die Zukunft, nicht als ein für alle Zeiten abgeſchloſſenes Werk betrachtet werden. Die immer weitere Verbreitung des Chriſtenthums in unſern Tagen läßt ſchon kein Abſtecken der geographiſchen Grenzen nach außen hin zu, ſondern ſtets muß das Bild vervollſtändigt, der Rahmen deſſelben erweitert werden. Aber auch im Innern der Kirche fehlt es nicht an gährendem Stoffe. Auf dem Gebiete der Lehre, der Verfaſſung, des Cultus bewegt ſich fortwährend der Kampf der Geiſter. Vieles iſt in der Umwandlung begriffen. Hier und da tritt auch Reaction ein. Das praktiſch-chriſtliche Leben äußert ſeinen Einfluß auf die ſittlichen und politiſchen Verhältniſſe, und dieſe wirken auf den religiöſen Zuſtand der chriſtlichen Völker zurück. Die Bibel verbreitet ſich in tauſend Zungen. Chriſtliche Secten und Partheien entſtehen und vergehen. Auch an Angriffen auf das poſitive Chriſtenthum und an Verſuchen, neue Religionen an deſſen Stelle zu ſetzen, fehlt es nicht. Indeſſen geht das Gute ſeinen ſtillen, ruhigen Gang fort. Das Schul- und Erziehungs-, das Armenweſen ſind Hauptgegenſtände der Aufmerkſamkeit und Thätigkeit unſerer Zeit geworden. Die Confeſſionsunterſchiede machen ſich weniger geltend. Es gruppiren ſich die Gleichgeſinnten nach individuellen Richtungen und Stimmungen zu gemeinſamen Zwecken. Auch der römiſchen Kirche ſteht eine Kriſis bevor. Die anglikaniſche iſt darin begriffen. Alle dieſe Erſcheinungen der Gegenwart erfordern nicht ſowohl ein gelehrtes Studium aus Büchern, als ein Aufmerken auf die Zeit ſelbſt und ein Leben in ihr. Wie im Politiſchen, ſo ſind auch im Kirchlichen die Zeitungen und Blätter des Tages das Organ der Mittheilung, die Farbe der Parthei nicht verläugnend, der ſie angehören. Nur aber der, der auf hiſtoriſchem Boden feſtſteht und die Gegenwart aus der Vergangenheit zu beurtheilen weiß, kann mit Nutzen die Tagsgeſchichte ſtudiren. Er wird ſich auch von der blendendſten Journaliſtik der Aufklärungsparthei eben ſo wenig bethören, als von dem Geſchrei der Dunkelmänner einſchüchtern laſſen, ſondern im Stillen an ſeinem Theile das Beſſere bereiten hel-

fen, das er als die Frucht des Kampfes in der fernen Zukunft ahnend begrüßt. Ohne hiſtoriſche Vorbildung aber und hiſtoriſchen Sinn wirkt das Studium der Tagsgeſchichte mehr zerſtreuend als ſammelnd und ordnend auf den Geiſt, und befördert ſtatt der Gründlichkeit nur die ſelbſtgefällige Frivolität.

Stäudlin, C. F., kirchliche Geographie und Statiſtik. Tüb., 1804. Bd. II.*).

Kirchenzeitungen und kirchliche Journale.

Allgemeine Kirchenzeitung. Ein Archiv für die neueſte Geſchichte und Statiſtik der chriſtlichen Kirche, nebſt einer kirchenhiſtoriſchen und kirchenrechtlichen Urkundenſammlung. Mit einem theol. Litteraturblatte. Herausgegeben von Ernſt Zimmermann. Darmſt., 1822. ff., nach deſſen Tode von G. Zimmermann und K. G. Bretſchneider ſeit 1832.

Evangeliſche Kirchenzeitung, herausgegeben von E. W. Hengſtenberg. Berlin, 1827. ff.

Neue allgemeine Kirchenzeitung zum Ausbaue der Kirche Chriſti. Herausgegeben von H. Stephani und G. M. Weber. Nürnberg, ſeit 1831.

Jahrbücher für Religion und Sitten oder für Kirchen-, Schul- und Armenweſen in der evangeliſch-reformirten Schweiz. In Verbindung mit Mehrern herausgegeben von J. R. Steinmüller. Gallen, 1827.

Archives du Christianisme au 19me siècle. Paris, 1830. 8. 13me année.

Gazette évangélique de l'église chrétienne. Genève, ſeit 1833.

Le Semeur, journal religieux, politique et littéraire. Paris, ſeit 1832.

Auch die übrigen politiſchen Zeitungen ſind damit zu verbinden. Einiges findet ſich auch in gelehrten Journalen zerſtreut, z. B. die (freilich dürftigen) kirchengeſchichtlichen Nachrichten in Beck's Repertorium, in dem Notizenblatte hinter der Predigerbibliothek u. ſ. w. Von den gelehrten kritiſchen Zeitſchriften ſiehe unten in der Methodologie.

---

*) „Durch beſondere Beſchäftigung mit dieſem Fache iſt noch vieles zu leiſten, ſowohl was den Stoff anlangt, als was die Form." Schleierm. §. 245. — Ueber einzelne Länder hat uns jedoch die neuere Zeit dankenswerthe Darſtellungen gegeben, z. B. Sack, K. H., Anſichten und Beobachtungen über Religion und Kirche in England. Berlin, 1818. Gemberg, F. L., die ſchottiſche Nationalkirche nach ihrer gegenwärtigen innern und äußern Verfaſſung. Hamb., 1828. Niemeyer, A. H., Beobachtungen auf Reiſen in und außer Deutſchland. Halle, Bd I—III. 2 Aufl. 1822—25. Bd IV. Abthl. 1. 1825. Abthl. 2. 1826. Ueber den kirchlichen Zuſtand Nordamerika's, ſowie über das Außereuropäiſche überhaupt ſind die zahlreichen neuern Reiſebeſchreibungen und die Miſſionsberichte zu vergleichen. Vgl. Winer's Handbuch der theol. Litteratur unter Statiſtik S. 192. ff.

3. Von der systematischen Theologie.

Vgl. Schleiermacher §. 196. ff.

§. 78.

Unter der systematischen (dogmatischen, thetischen, akroamatischen) Theologie begreift man die wissenschaftliche, zusammenhängende Darstellung der christlichen Lehre, sowohl nach dem Glauben als nach dem daraus fließenden sittlichen Leben (Dogmatik und Moral). Was früher als eine Wissenschaft der christlichen Lehre angesehen und behandelt wurde, zerfiel hauptsächlich seit Danäus und Calixtus in zwei gesonderte Zweige, die jedoch nur als die verschiedenen Seiten des einen christlichen Lebens und in beständiger Beziehung auf einander zu betrachten sind.

Es ist schon früher gezeigt, wie das Christenthum in seiner historischen Erscheinung kein abgeschlossenes System darbietet. Der menschliche Geist aber, der überall nach Einheit strebt, hat auch hier versucht, die getrennt erscheinenden Vorstellungen auf eine ihnen zum Grunde liegende Einheit des Bewußtseins zurückzuführen. Dieses systematische Bestreben begegnete uns schon auf dem historischen Gebiete bei der biblischen Dogmatik und der damit leicht zu vereinigenden biblischen Moral. Eben so und noch leichter, als sich aus der Bibel (oder dem N. T. insbesondere) eine Art von System darstellen läßt, lassen sich die in den Bekenntnißschriften einer Parthei enthaltenen Lehrsätze in ein Ganzes zusammenstellen, wie uns die Symbolik gezeigt hat. Beide Arten von systematischer Darstellung halten sich aber innerhalb der historischen Grenzen, und sind der Statistik zu vergleichen, welche den Zustand der Kirche in einer gewissen Zeit abschildert. Anders verhält es sich nun aber mit der dogmatischen oder systematischen Theologie im engern Sinne des Wortes. Sie will nicht nur das, was sich geschichtlich ausgebildet hat, be-

richten, sondern zugleich die eigene Ueberzeugung dessen ausdrücken, der uns das System in Wort oder Schrift darlegt. Demnach sind biblische Dogmatik und Symbolik nur als historische Vorarbeiten für die eigentliche dogmatische Theologie im engern Sinne zu betrachten, die mit ihrer unmittelbaren Bedeutung für die Gegenwart eine rein historische Wissenschaft zu sein aufhört, wie im folgenden Paragraphe noch besonders zu zeigen ist.

Eben deßhalb aber, weil es sich hier um ein System im engern Sinne des Wortes handelt, um ein Zurückführen des empirisch, historisch Gegebenen auf das Innere und auf ein Begründen desselben durch die Speculation, so wird die Trennung des Dogmatischen und Moralischen als zweier zwar zusammengehörender, aber doch auf verschiedenen Grundanlagen des Geistes beruhender Functionen um so nothwendiger sein.

Im Leben selbst erscheint die Religion, wie wir zu Anfange gesehen haben, nie in ihrer reinen Unmittelbarkeit als Sache des Gefühls, sondern immer zugleich unter der Form der Erkenntniß auf der einen, und unter der Form der Willensbestimmung und der sittlichen That auf der andern Seite. Jede positive Religion führt daher auch mehr oder weniger Grundsätze für das religiöse Wissen (Dogmen) und Grundsätze für das Handeln (Sittengebote) mit sich*). So ist es auch der Fall bei dem Christenthume. Ja, indem dieses nicht nur auf den Buchstaben von Glaubens- und Sittenvorschriften, sondern auf den Geist selbst zurückgeht, wie sich derselbe in dem Leben und der Person Christi geoffenbart hat, so wird schon in der oben geforderten Darstellung des Lebens Jesu sich die dogmatische und moralische Auffassung seines Wesens und seiner Lehre durchdringen müssen. Eben deßhalb haben wir es auch nicht für nothwendig gefunden, biblische Dogmatik und biblische Moral als getrennte Disciplinen aufzuführen (vgl. §. 58.). — Aehnlich verhält es sich mit der Symbolik. Die Begebenheit der Reformation war eine Lebensbewegung, keine Neuerung auf dem Gebiete der Wissenschaft allein; weßhalb

*) Daher auch der weitere und engere Sprachgebrauch des Wortes Religion (subjective und objective, entwickelte und unentwickelte Religion).

die Reinigung der Lehre auch unmittelbar die der sittlichen Principien nach sich zog, wie denn auch diese unmittelbar in die Symbole übergingen (vgl. den Artikel **de magistratu** u. s. w.). Auch sind nicht selten Sittenmandate und Glaubensgebote in den sogenannten Reformationsordnungen dieser Zeit gemischt.

Es ist daher auch, so viel wir wissen, noch Niemandem eingefallen, eine comparative Moral neben der comparativen Dogmatik gesondert zu behandeln; sondern wo man auf die Verschiedenheit der sittlichen Grundsätze, die sich im Protestantismus und Katholicismus geltend machen, aufmerksam machen zu müssen glaubte, geschah dieses bei der Darstellung der Symbolik selbst, als eine sich wie von selber ergebende Consequenz.

So nothwendig es nun aber auch ist, überall die Sachen erst im *Leben* und in ihrer concreten Unmittelbarkeit anzuschauen, damit nicht der dürre, abstracte Begriff über das Leben herrsche, so nothwendig ist denn doch auch wieder auf der andern Seite das Abziehen der Begriffe aus der Erscheinung im Leben und das Zurückführen dieser auf jene. Das letztere ist nun eben die Aufgabe der systematischen Theologie, deren Benennung es schon aussagt, daß man es hier nicht mehr, wie im Historischen, mit concreten Thatsachen, sondern mit einem *System*e, mithin mit abgezogenen, auf eine wissenschaftliche Einheit zurückzuführenden Vorstellungen zu thun habe. So wenig nun auch die Wechselwirkung religiöser Erkenntniß und religiöser Willensbestimmung auf einander geläugnet werden kann, so ist doch klar, daß die Zusammenstellung contemplativer und durch den Glauben unter sich verbundener Vorstellungen für die wissenschaftliche Thätigkeit etwas anderes, als ein Zusammenstellen von praktischen Grundsätzen, Maximen, Lebensvorschriften ist. Die eine Aufgabe lehnt sich, ihrer speculativen Seite oder doch wenigstens ihrem philosophischen Ausdrucke nach, an die Religionsphilosophie, die andere an die Ethik an*). Wo es also nicht sowohl auf Darstellung von etwas im Leben Vorhandenem oder auf praktische Geltendmachung von religiösen Wahrheiten (z. B. in Predigten), als vielmehr auf wissenschaftliche Bestimmungen

*) S. Schleierm. §. 226. Anm.

und Schärfe der Begriffe ankommt, wo überhaupt das reine Interesse der theologischen Schule vorwaltet, da wird auch die Trennung der Dogmatik von der Moral am meisten zu rechtfertigen, ja selbst zu fordern sein, wenn nicht eins um des andern willen zu kurz kommen soll. Letzteres war in Beziehung auf die Sittenlehre offenbar zu der Zeit der Fall, als man das Moralische bloß in dem **usus practicus** anhangsweise zur Dogmatik behandelte, wobei es gänzlich an einem Orte für die Entwickelung der ethischen Principien selbst fehlte, was doch immer nur höchst unvollkommen unter dem Abschnitte vom Gesetze gegeben werden konnte. Allein eben so wenig darf geläugnet werden, daß sich nach der erfolgten Trennung beider Disciplinen*) auch eine falsche Unabhängigkeit der Sittenlehre von der Dogmatik und ein verkehrter Eklekticismus geltend zu machen anfing**). Und wenn es daher der Ausgleichung dieser Einseitigkeiten wegen „wünschenswerth" sein kann, „daß sich auch die ungetheilte Behandlung von Zeit zu Zeit wieder geltend mache" ***), so ist diesem Wunsche in neuester Zeit auf eine jedenfalls beachtenswerthe Weise entsprochen worden.

Nitzsch, C. J., System der christlichen Lehre für akademische Vorlesungen. Bonn, 1829. 31.

a. Dogmatik.

Baumgarten-Crusius Einleitung in das Studium der Dogmatik. Lpz., 1820. Fischer, F., zur Einleitung in die Dogmatik der evangelisch-protestantischen Kirche. Tübingen, 1828. Mynster über den Begriff der christlichen Dogmatik (theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1831. Heft 3.).

§. 79.

Die christliche Dogmatik bildet den Mittelpunct der Theologie, indem in ihr die Resultate der exegetischen und historischen Forschung, in wiefern dieselben auf den Glauben

*) Schon vor Calixtus versuchte sie der reformirte Theolog Danäus. Siehe Nitzsch am angeführten Orte.

**) Schleierm. §. 227. 229.

***) Schleierm. §. 231.

der Christen Bezug haben, (kritisch beleuchtet und dialektisch gesichtet) zu einem wissenschaftlichen Ganzen verbunden, und aus ihr wieder zum Theil die Grundsätze für die Sittenlehre und die praktische Theologie abgeleitet werden. Sie ist weder bloße Religionsphilosophie noch bloße Dogmengeschichte und eben so wenig bloße biblische oder bloße (symbolisch) kirchliche Dogmatik, sondern eine historisch-philosophische Wissenschaft, in welche die Resultate der speculativen, wie der exegetisch-geschichtlichen Forschung aufgenommen sind. Sie verlangt daher auch sowohl eine exegetisch-historische, als eine philosophische Vorbildung.

Schon der Sprachgebrauch, wonach „Theologie" und „Dogmatik" ehmals gleichbedeutende Begriffe waren, deutet auf eine Hegemonie dieser Wissenschaft im Verhältnisse zu den übrigen theologischen Disciplinen hin. In ihr ruht gleichsam der Schwerpunct der ganzen theologischen Wissenschaft *) und der Nerv des Ganzen. Auf sie zielen die exegetischen und historischen Studien ab, in wiefern sie theologische heißen wollen, und aus ihr fließen die moralischen und praktischen Grundsätze. Gleichwohl sind nicht Alle über den Umfang und die Bestimmung der Dogmatik einverstanden, indem die Einen (Döderlein, Herder, Bretschneider, Schleiermacher), wiewohl jeder wieder von ganz verschiedenen Gesichtspuncten aus, sie zu einer historischen, Andere wieder zu einer rein didaktischen, systematisch-speculativen Wissenschaft machen.

Diese Verschiedenheit hängt mit der verschiedenen Deutung des Wortes δόγμα im theologischen Sprachgebrauche zusammen, wiewohl wir zugeben, daß die Sache sich nicht nach dem Worte, sondern dieses nach der Sache zu richten habe, und daß das deutsche Wort Glaubenslehre vielleicht noch

*) Obwohl die Sittenlehre in Verbindung mit der Dogmatik die systematische Theologie bildet, so ist doch die erstere in einer gewissen Abhängigkeit von der letztern, in der sich das System am meisten concentrirt.

ſchicklicher zu einer adäquaten Bezeichnung des Begriffes gewählt würde. Nach dem bibliſchen Sprachgebrauche nämlich heißt δόγμα ſchlechthin Statut, Gebot (LXX für דָּת Dan. II, 13. VI, 9. Eſth. III, 9., vgl. die Apokryphen z. B. 2 Makk. X, 8. Im N. T.: Luc. II, 1. Apoſtelgeſch. XVI, 4. XVII, 7. Eph. II, 15. Col. II, 14. *)). Auch bei den Profanſcribenten iſt δόγμα συνθεῖναι häufig ſo viel als νόμον θέσθαι, ψήφισμα διαγράψαι. — Δόγμα heißt aber auch Meinung, placitum; δόγματα ſind nach Heſychius ſowohl ζητήματα als προστάγματα. Beiden Bedeutungen liegt ein Gemeinſames zum Grunde; denn was beſchloſſen wird, muß vernünftigermaßen auf einer richtigen Einſicht beruhen, und was richtig erkannt iſt, das muß ſich auch unter gegebenen Verhältniſſen zum Geſetze für Andere erheben laſſen **). Der Mittelbegriff aber zwiſchen Gebot und Meinung iſt „Grundſatz;" und dieſem entſpricht δόγμα ganz vorzüglich, während für bloße Meinung lieber δόκησις geſagt wird. In der Bedeutung von unumſtößlichen Grundwahrheiten, Axiomen, den vorübergehenden Launen, Gefühlen und Affecten entgegengeſetzt, gebrauchen die Stoiker beſonders das Wort δόγμα, wofür die Lateiner decretum ſagen ***). An dieſen Sprachgebrauch ſchließen ſich großentheils die Kirchenväter an, obwohl keineswegs durchgängig †).

Je nachdem man nun in dem Worte δόγμα mehr den Begriff der ſchwankenden, vorübergehenden, flüchtigen und wechſelnden Meinung oder den des beharrlichen Grundſatzes, der leitenden und ſtets bleibenden Wahrheit heraushebt, wird auch die Dogmatik wenigſtens der Wortbedeutung nach zu einer (hiſtoriſchen)

*) Doch werden beide letztere Stellen von Andern anders gefaßt, z. B. von Chryſoſtomus, Theodoret und Winer. Vgl. deſſen Grammatik des neuteſtamentlichen Sprachidioms. 3 Aufl. 1830. S. 178. Anm. 179.

**) Ganz ähnlich der deutſche Canzlei-Sprachgebrauch, wonach „erkennen" ſo viel heißt als „beſchließen." Oder: „daran thut ihr unſere Meinung." So auch das lateiniſche placet.

***) Cf. Marcus Aurelius in libro ad se ips. II, 13. III, 16. Cic. acad. quaest. IV, 9. Seneca epp. 94. 95.

†) Vgl. Suicer thes. eccl. u. d. W., wo aber die Beiſpiele lange nicht vollſtändig geſammelt ſind, und Nitzſch a. O. S. 29. ff.

Wissenschaft von den Lehrmeinungen oder zu einer (systematischen) von Glaubensgrundsätzen und Glaubenswahrheiten *).

So viel als Vorbereitung, um auf die Schleiermachersche Ansicht zu kommen, wonach die Dogmatik gleichfalls als eine historische Wissenschaft gefaßt und als: „die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre“ **) definirt wird. Schon diese Definition zeigt, daß man die Schleiermachersche Ansicht sehr mißverstehen würde, wenn man glauben wollte, er mache die Dogmatik in dem Sinne zu einer historischen Wissenschaft, wie sie Einige allerdings dazu machen, daß sie nämlich nichts anderes als ein keckes Zusammenbrocken von verschiedenen, sich widersprechenden, zum Theil antiquirten Meinungen wäre, worüber man dann gelegentlich die Brühe eigener Weisheit laufen und das Ganze so zu einer Rumfordschen Suppe werden läßt, zu der zwar ein guter Magen gehört, die aber den Examinanden vor Hungersnoth schützt und Leib und Seele auf den Tag der Prüfung zusammenhält. Schon dieß, daß die geltende Lehre dargestellt werden soll, weist diese Mißdeutung ab. Aber freilich, was ist geltende Lehre? „Gelten heißt nach der einen Stelle***) die Lehre, welche in öffentlichen Verhandlungen als Darstellung der gemeinsamen Frömmigkeit gebraucht wird,“ oder nach einer andern †), „was amtlich behauptet und vernommen wird, ohne amtlichen Widerspruch zu erregen.“ Allein wie viel hier in das Maß geht, läßt sich doch wohl schwerlich bestimmen; weßhalb auch Schleiermacher selbst zugibt, daß „die Grenzen nach Zeit und Umständen wei-

*) An das erstere dachte Herder (von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen §. 37.): „Dogmatik, selbst dem Begriffe ihres Namens nach, „ist nichts als eine Dogmengeschichte. Jedes Dogma rein philologisch, historisch, philosophisch durchführen, sodann für unsere Zeit dessen „Gebrauch zeigen, wie unterrichtend, wie heilsam!“ (vgl. damit die Bretschneidersche Ansicht).

**) Darst. §. 97. 196. ff. der christliche Glaube. Bd I. S. 125.

***) Der christliche Glaube. Bd 1. S. 127.

†) Darst. §. 196. Anm.

ter und enger gesteckt seien." Dem sei aber wie ihm wolle, so ist schon nach dieser Beschränkung die Dogmatik nicht mehr eine rein historische Wissenschaft, indem eine solche (wie die Dogmengeschichte) bloß geben müßte, was gegolten hat, und nicht das, was gilt. Sie tritt also mehr, wie Schleiermacher selber andeutet, in Analogie mit der Statistik, welche bereits auf der Grenze des Historischen steht. Nehmen wir aber noch andere Andeutungen Schleiermacher's hinzu, die namentlich, daß der Dogmatiker nicht bloß fremde, sondern eigene Ueberzeugung zu geben habe (§. 196.), und die, daß sogar eine Dogmatik „divinatorisch" sein müsse (§. 202.) und daß sie also aus der Gegenwart heraus ihren Blick eben sowohl auf die Zukunft, als auf die Vergangenheit richtet, mithin nicht nur darstellt, was eben gilt, sondern was mit Fug und Recht gelten soll*), so müssen wir, wenn nicht dem Sprachgebrauche Gewalt angethan werden soll, gegen die Bezeichnung des Historischen protestiren, und dieß um so mehr, als wir in der Sache selbst vollkommen mit dem verehrten Manne übereinstimmen. Denn auch damit sind wir vollkommen einverstanden, daß die Dogmatik von der andern Seite eben so wenig eine bloße Religionsphilosophie sein soll, sondern allerdings auf geschichtlicher Grundlage ruht und selbst ein Moment der geschichtlichen Entwickelung bildet, und daß somit eine bloße zusammenhängende Darstellung von subjectiven Religionsansichten eben so wenig den Namen einer Dogmatik verdiene, als jene rein objective Auseinanderlegung des geschichtlich gegebenen Stoffes**). Wir fassen demnach die Dogmatik weder als eine rein historische, noch als eine rein speculative Wissenschaft, sondern als eine philosophisch-historische oder historisch-philosophische, und schließen uns am liebsten an die Definition von Hase an***), wonach die Dogmatik

*) Dasselbe wird auch in Schleiermacher's christlichem Glauben (Bd I. S. 130.) mit deutlichen Worten gefordert, wenn „Reinigung und Vervollkommnung der Lehre" als Werk und Aufgabe der Dogmatik und „ein kritisches Verfahren" als die Bedingung dazu angegeben wird.

**) Schleierm. Darst. §. 197.

***) Evangelische Dogmatik I. §. 2.

„eine Beziehung der Religion an sich zur Religion, wie sie im Christenthume und in dessen Darstellung durch die evangelische Kirche erscheint, ist," obwohl wir das Verhältniß lieber umgekehrt als eine Beziehung des biblisch und kirchlich Gegebenen auf die Religion an sich, wie sie in dem frommen Bewußtsein erscheint, ausdrücken möchten *).

Damit läßt sich nun auch, sowie mit der Hauptidee der Schleiermacherschen Ansicht, die Definition von de Wette vereinigen: „Darstellung des Christenthums im Verhältnisse zu einer Zeitbildung ist Dogmatik" **), indem sie beide Glieder in sich schließt, das Christenthum nämlich nach seiner über alle historische Bewegung hinausliegenden Idee als das Feste und das den geschichtlichen Einflüssen unterworfene Moment der Zeitbildung als das Bewegliche.

Andere Definitionen, wie die von Reinhard, Wegscheider, Tzschirner, sind doch in der That zu unbestimmt und allgemein, als daß sie eine schärfere Prüfung aushielten ***).

Verbindung der Apologetik und Polemik mit der Dogmatik.

Vgl. Schleiermacher §. 32 — 42.

§. 80.

Von der rein didaktischen Thätigkeit des Dogmatikers ist zwar die apologetische und polemische verschieden, jedoch wird jede Dogmatik auch apologetische und polemische Elemente enthalten. Die erstern werden neben den religionsphilosophischen Grundsätzen ganz vorzüglich in den Prolegomenen zur Dogmatik hervortreten, die letztern aber sich durch den ganzen Vortrag hindurchziehen.

---

*) Siehe meine Recension der Haseschen Dogmatik und Gnosis in den theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1828. Heft 2. S. 445. ff.

**) Dogmatik I. §. 60.

***) z. B. die des letztern: „Dogmatik ist die Wissenschaft der christlichen Glaubenslehren oder die wissenschaftliche Darstellung der im Christenthume enthaltenen Lehre von Gott und göttlichen Dingen."

Schon die alten Theologen unterschieden die akroamatische Theologie (Dogmatik) von der Polemik, Elenchtik. Die erstere umfaßte die loci communes, die letztere die sogenannten Controversen. Auch wurde die Apologetik häufig besonders, meist vom praktischen Bedürfnisse und Standpuncte aus, bearbeitet. Schleiermacher faßt nun die Polemik und Apologetik unter dem Namen der philosophischen Theologie zusammen, und stellt sie an die Spitze der ganzen theologischen Wissenschaft. Da wir nun von Schleiermacher darin abweichen, daß wir die Dogmatik nicht als historische, sondern als historisch-philosophische Wissenschaft betrachten und somit der Speculation einen größern Spielraum innerhalb der Dogmatik gestatten möchten, ohne diese deßhalb in Religionsphilosophie aufzulösen; so folgt von selbst, daß das, was Schleiermacher als philosophische Theologie ausgeschieden hat, nun innerhalb der Dogmatik selbst seinen Platz erhalten muß. Ja die philosophische Theologie bildet dann das eigentliche Ferment der Dogmatik, und Apologetik und Polemik sind der positive und negative Pol, an dem der elektrische Funke derselben zur Erscheinung kommt. Auch historisch läßt es sich nachweisen, wie sich eben erst an der Polemik und dann an der Apologetik die Dogmatik entwickelt hat (vgl. die Periodeneintheilung der Dogmengeschichte §. 68.); und noch jetzt wird von jedem, ehe er uns die christliche Glaubenslehre nach ihren einzelnen Bestandtheilen entwickelt, erwartet, daß er uns vor allem seine apologetische Grundansicht vom Christenthume entwickele, d. h. dessen Vorzüge im Allgemeinen ins Licht stelle, daß er uns seine Ansichten über den göttlichen Ursprung desselben, über Offenbarung, Inspiration u. s. w. mittheile, ehe er uns zumuthet, daß wir seine Dogmatik gehörig verstehen sollen. Aber auch selbst bei Behandlung der einzelnen Dogmen, wie z. B. bei der Lehre von der Person Christi, scheint es nothwendig, auf die Gegner des Christenthums, auf die Einwendungen gegen Reinheit des sittlichen Charakters Jesu und seiner Zwecke Rücksicht zu nehmen. Häufig kann dann die Apologetik selbst in Polemik übergehen. Die letztere aber wird sich in verschiedenen Formen durch die ganze Dogmatik durchziehen, indem sich keine lebendige Darlegung einer religiösen und wissenschaftlichen Ueberzeugung denken läßt, ohne fortwährende

Berücksichtigung des wirklichen oder auch nur des denkbaren Widerspruchs; namentlich wird, wie Schleiermacher selbst erinnert, der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, der ein Hauptgegenstand der Polemik ist, auch in der Dogmatik berücksichtigt werden müssen.

Wollte man aber unter Apologetik und Polemik nicht sowohl die Ausübung der apologetischen *) und polemischen Thätigkeit selbst, als vielmehr die wissenschaftliche Darlegung der Grundsätze verstehen, nach welchen vertheidigt oder angegriffen werden soll, so würden diese Disciplinen dann zum Theil der Ethik, zum Theil der theologischen Technik, d. i. der praktischen Theologie anheimfallen **).

a. Apologetik.

§. 81.

Indem das Christenthum sich seiner allgemein religiösen Idee nach einerseits an die durch die Vernunft erkennbaren Bedürfnisse der sittlichen Menschennatur anschließt, andererseits aber auch wieder einen eigenthümlich positiven Charakter und eine besondere Dignität behauptet, so stellt sich für den Apologeten die doppelte Aufgabe, sowohl die Vernunftmäßigkeit und Moralität des Christenthums gegen ungerechte Angriffe zu vertheidigen, als auch seinen hohen Vorzug vor jeder andern wirklichen oder denkbaren Religion zu retten. Die Lösung der letztern Aufgabe läßt sich jedoch ohne Hinüberstreifen in das polemische Gebiet nicht denken.

Wenn Schleiermacher der Dogmatik die Möglichkeit Ungläubige zu bekehren abspricht, so hängt dieß mit seiner scharfen Trennung von Dogmatik und Apologetik zusammen. Wir geben zwar selbst zu, daß die Dogmatik zunächst für Christen

*) In dieser Hinsicht kann man Apologie und Apologetik unterscheiden.

**) Vgl. Danz S. 366. 440. Schleierm. §. 39—41.

gegeben wird, zweifeln aber nicht an dem Erfolge einer gründlichen dogmatischen Darstellung auch in Beziehung auf die Einwendungen der Gegner. Ja wir behaupten, daß Schleiermacher selbst den Beweis geliefert. Wären nur alle Dogmatiken in seinem oder einem verwandten Geiste vorgetragen und geschrieben worden, wie viele flache deistische Einwendungen gegen die Vernünftigkeit der christlichen Religion würden nie gewagt haben, laut zu werden! Mag nun aber die Apologetik als eine besondere, aber dann nichts desto weniger in den Bereich der dogmatischen Theologie gehörende Wissenschaft oder als bloße Einleitung in die Dogmatik behandelt werden und in einzelnen Parthieen derselben wieder hervortreten, so wird ihre Aufgabe immer die im Paragraphe bezeichnete doppelte bleiben. So hat es sich auch historisch gezeigt. Zuerst beseitigen die Apologeten die Einwürfe der Vernunftwidrigkeit und Unsittlichkeit, die den Christen von verschiedenen Seiten her gemacht wurden. Dann aber geht, wie dieß auch bei physischen Kämpfen unvermeidlich ist, die Defensive allmählig in die Offensive über. Sie zeigen nun grade die Unvernünftigkeit des Heidenthums, die Unsittlichkeit ihres Cultus u. s. w., und erheben dagegen das Christenthum mit seinen Wundern und Weissagungen, mit seinen Beweisen des Geistes und der Kraft. Mit welchem Glücke, gilt hier nicht zu entscheiden. Die Art des Kampfes, die Form und Gestalt der Waffen ändert sich mit der Zeit und muß sich ändern, weil auch der Angriff anders geführt wird. Der Kampf selber aber ist noch der nämliche, obwohl er nicht nur gegen solche zu führen ist, die außerhalb der sichtbaren Gemeinde stehen, sondern auch gegen offene und versteckte Gegner innerhalb derselben. Gegen die, welche vom Standpuncte einer falschen Aufklärung aus das Christenthum als eine Art von feinerer oder gröberer Superstition betrachten, muß gezeigt werden, wie das Christenthum der ächten Vernunft nicht nur nicht widerspreche, sondern die geistige Bildung der Völker fördere u. s. w. Seltener möchten zwar die Gegner sein, welche den sittlichen Charakter des Christenthums und seines Stifters auf die Weise angreifen, wie es früher geschehen ist; jedoch erfordert auch schon der leiseste Zweifel an der absoluten Reinheit des

Beginnens eine apologetiſche Gegenwirkung (z. B. die Hypotheſe, daß Jeſus hintennach ſeinen Plan geändert und Aehnliches). Die Anamarteſie Chriſti iſt ein dogmatiſcher locus, der aber auch weſentlich apologetiſch zu behandeln iſt *). Allein auch die zweite Aufgabe wird noch heute an den Apologeten geſtellt. Gegen die nämlich, welche das Chriſtenthum zwar als eine Sitten befördernde Religion zu ſchätzen vorgeben, es aber nicht höher oder wenigſtens nicht ſo hoch über die übrigen poſitiven Religionen ſtellen, als ihm ſeiner Natur nach zukommt (Synkretiſten, Indifferentiſten), oder gegen die, welche an die Stelle deſſelben eine abſtracte Vernunft- oder Naturreligion ſetzen wollen (Naturaliſten, Deiſten), muß ſowohl der Vorzug des Chriſtenthums vor allen uns bekannten poſitiven Religionen, als auch die Unmöglichkeit dargethan werden, als ob es je durch eine noch beſſere poſitive Religion erſetzt oder durch die ſogenannte natürliche Religion entbehrlich gemacht werden könnte. Dieſe Nachweiſung der abſoluten Beſtimmung des Chriſtenthums, Religion für alle Völker und alle Zeitalter zu ſein, iſt, wiſſenſchaftlich ausgedrückt, eigentlich das, was man praktiſch den Beweis der Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums nennt. Es trifft dieſe Beweisführung, die übrigens keine rein mathematiſche ſein kann, zum Theil mit den Beſtimmungen über Offenbarung und Inſpiration zuſammen; auch muß ſie noch andere in der Religionsphiloſophie näher zu berichtigende Begriffe, wie die von Wundern und Weiſſagungen **), ſchon verarbeitet in ſich aufnehmen; daher ſie in enger Beziehung zur Religionsphiloſophie ſteht, deren Aufgabe ſie aber nicht von ſich aus zu löſen, ſondern auf deren Reſultate ſie ſich zu berufen hat ***).

*) Vgl. Ullmann über die Unſündlichkeit Jeſu in den theol. Stud. u. Kritik. Jahrg. 1828. Hft 1. S. 3. ff., beſonders abgedruckt. Hamburg, 1833.

**) Schleierm. §. 43. Anm.

***) Wie weit der ſogenannte Wunder- und Weiſſagungsbeweis noch in der heutigen Apologetik ſeine Anwendung finde, kann hier nicht erörtert werden, ſondern gehört in eine Kritik der Apologetik ſelbſt. Die meiſten Zweifler möchten ſich wohl in dem Falle Rouſſeau's befinden, daß ſie nicht ſowohl à cause des miracles, als vielmehr malgré les miracles glau-

Zusatz. Es wäre ein großes Vorurtheil, wenn man glauben wollte, bloß der christliche Supranaturalismus sei zum Geschäfte des Apologeten berufen, und nicht auch der sogenannte Rationalismus. Vielmehr ist die eine Aufgabe der Apologetik, nämlich die Vernunftmäßigkeit des Christenthums gegen Nichtchristen zu vertheidigen, eine solche, die sich nur vom rationalen Standpuncte aus, der über allem Positiven zu nehmen ist, lösen läßt. Was aber den andern Theil derselben betrifft, zugleich die absolute religiöse Dignität des Christenthums (Wahrheit und Göttlichkeit desselben) zu erweisen, so wird sich freilich hier nach dem einen Systeme die Beweisart anders gestalten, als nach dem andern, was besonders in Anwendung des oben genannten Wunder- und Weissagungsbeweises heraustreten dürfte, zumal wenn wir unter Supranaturalismus den Positivismus verstehen (vgl. §. 26.); allein auch der wahre und eben deßhalb in seiner Art nicht minder supranaturale Rationalismus wird, nur durch andere d. h. durch innere Gründe bewogen, jene absolute Dignität ebenfalls anerkennen. Jener falsche, dem Naturalismus verschwisterte Rationalismus aber, dem das Christenthum nur einen relativen Vorzug vor Juden- und Heidenthum hat und nach welchem es eine immerhin unvollkommene Darstellung der wahren Vernunftreligion bleibt, wird allerdings in der Apologetik nur eine zweideutige Rolle spielen und dürfte leicht selbst Gegenstand der christlichen Apologetik werden; wiewohl auch hier mit blindem Eifern und Verdammen nichts gethan ist, und auch die unvollkommenere Form der Ueberzeugung von der hohen Würde des Christenthums dem besonnenen Apologeten immer noch einen willkommenen Anknüpfungspunct für das Höhere darbieten muß (Marc. XII, 34.).

---

ben möchten; und die Meisten der wahrhaft Gläubigen glauben wohl eher um Christi willen auch noch an die Wunder, als daß sie um dieser willen an Christum glaubten; und eben so geht ihnen erst die messianische Idee des A. T. in ihrer religiösen Anwendung auf, nachdem sie den neutestamentlichen und wirklichen Messias kennen gelernt haben. Trotz dieser Erscheinung aber muß doch in der Apologetik auf diese Wunderdinge Rücksicht genommen werden, wäre es auch mehr nur, um ein Hinderniß des Glaubens wegzuräumen, als um diesen damit zu fördern.

Ueberhaupt aber wird zur wissenschaftlichen Behandlung der Apologetik in unserer Zeit ein hoher Grad von philosophischer und theologischer Bildung erfordert, der denen oft abgeht, die sich dazu berufen glauben. Nicht nur historische Kenntniß des Christenthums und solide Bibelkenntniß, sondern auch eine genaue Kenntniß der übrigen positiven Religionen, Einsicht in die letzten Gründe der verschiedenen philosophischen Systeme, feine Beobachtung des menschlichen Herzens, der Zeit und ihrer Bedürfnisse, sowie auch endlich eine mehr als oberflächliche Bekanntschaft mit allen bisherigen Einwürfen gegen das Christenthum und den apologetischen Leistungen, ja sogar ein reiches Maß von Divinationsgabe gehört hierher *). Aecht wissenschaftlich betrieben, ist aber auch die christliche Apologetik, die in einem gewissen Grade alle theologischen Disciplinen in sich aufnimmt und zu ihrem Gebrauche verwendet, eine der ansprechendsten und lohnendsten Wissenschaften, erfüllend den Beruf: *Ἕτοιμοι δὲ ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος, μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου, συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθήν* (1 Petr. III, 15. 16.).

Litteratur der Apologetik **).

Rösselt, J. A., Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion. Halle, 1766. 4 Aufl. 1774. 5 Aufl. 1784. erste Hälfte.

*) Vgl. Schleiermacher §. 53.

**) Die ältern Apologeten Melito von Sardes, Miltiades, Justin d. Märt., Tatian, Athenagoras, Theophilus, Tertullian, Cyprian, Minucius Felix, Clemens von Alexandrien, Origenes, Athanasius, Cyrillus von Alexandrien, Gregor von Nazianz u. s. w. sind in der Kirchengeschichte und Patristik zu nennen. An diese schließen sich im Mittelalter die Schriften des Agobardus von Lyon, Marsilius Ficinus, J. L. Vives an. Nach der Reformation: H. Grotius (de veritate rel. christ. L. B. 1627., öfter herausg. und übersetzt. Neueste Ausg. von Bergmann. Lugd. Bat. 1831.), † Blaise Pascal (Pensées. Par., 1669. und öfter wieder aufgelegt. Stereotypausgabe von Voltaire u. Diderot), Locke (1695. 1733.), Stackhouse (Werth der christl. Rel. Lond., 1733. A. d. Engl. Gött., 1759.), Lardner (Glaubwürdigkeit der evangl. Geschichte. Aus dem Engl. übers. von Dav. Bruhn mit einer Vorrede Baumgarten's. Berlin u. Lpz., 1750. Thl I. u. Thl II. Bd 1. 2., fortgesetzt von Dav. Heilman. Berlin u. Lpz., 1750. 51. Thl II. Bd 3. 4.), Abbadie (traité de la vérité de la relig. chrét. N. ed.

Leß, G., Beweis der Wahrheit der christlichen Religion. Bremen, 1768. 5 Aufl. Göttingen, 1785.

Jerusalem, J. F. W., Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion. Braunschweig, 1773—79. Bd. II. — fortgesetzte Betrachtungen. Ebendas., 1792. 93.

Haller, A. von, Briefe über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung. Bern, 1775—77. 2 Aufl. 1778. Bd. III.

Kleuker, J. F., neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthums, wie der Offenbarung überhaupt. Riga, 1787—94. Bd. IV.

Paley, W., Uebersicht und Prüfung der Beweise und Zeugnisse für das Christenthum. Nach der dritten englischen Ausgabe mit Vorrede von J. A. Nösselt. Lpz., 1797. Bd. II.

† Chateaubriand, F. A., le génie du Christianisme ou beautés de la religion chrétienne. Par., 1802. Voll. IV. *).

Hensler, Ch. G., die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion in der Kürze dargestellt. Hamburg, 1803.

Franke, G. S., Entwurf einer Apologetik der christlichen Religion. Altona, 1817.

Planck, G. J., über die Behandlung, die Haltbarkeit und den Werth des historischen Beweises für die Göttlichkeit des Christenthums. Göttingen, 1821. (womit zu vergleichen J. S. Vater's Sendschreiben an Planck über den historischen Beweis u. s. w. 1822.).

Stein, K. W., die Apologetik des Christenthums, als Wissenschaft dargestellt. Lpz., 1824.

Erskine, Thom., Bemerkungen über die innern Gründe der Wahrheit der geoffenbarten Religion. Nach der 5 Aufl. aus dem Engl. von G. W. Leonhardi. Lpz., 1825.

Sack, K. H., christliche Apologetik. Versuch eines Handbuchs. Hamburg, 1829.

1763. Aus d. Franz. von J. H. von Hahn. Karlsr., 1776. Thl I. Bd 1.), A. F. W. Sack (vertheidigter Glaube d. Christen. Berlin, 2 Aufl. 1773.), Addison (Entw. v. d. Wahrheiten der christl. Rel. A. d. Franz. übers. Hamb. u. Lpz., 1782.), Lilienthal (die gute Sache der — göttlichen Offenbarung. Königsb., 1750—82. Bd. XVI. 2 Aufl. von Bd I—VII. 1760—63.).

*) Eine mehr declamatorische als wissenschaftliche Apologie nicht sowohl des Christenthums, als des Katholicismus. Aus dem Franz. übersetzt und mit berichtigenden Anmerkungen begleitet von K. Venturini. Münster, 1803. 04.

Steudel, J. Ch. F., Grundzüge einer Apologetik für das Christenthum. Auch als Anhang zu den dogmatischen Vorlesungen. Tübingen, 1830.

Geschichtlich: Tzschirner, H. G., Geschichte der Apologetik oder historische Darstellung der Art und Weise, wie das Christenthum in jedem Zeitalter bewiesen, angegriffen und vertheidigt ward (mit Vorrede von F. V. Reinhard). Lpz., 1805. Thl 1.

β. Polemik und Irenik.

Vgl. Schleiermacher §. 52—62.

§. 82.

Die Polemik, im weitern (und formalen) Sinne des Wortes, ist gegen alles Krankhafte gerichtet, was innerhalb der Kirche und der theologischen Wissenschaft zum Vorschein kommt; ja, sie kann sich sogar auch nach außen hin in Verbindung mit der Apologetik geltend machen. In wiefern aber (nach protestantischer Ansicht) die Idee des Christenthums geschichtlich am reinsten in der evangelisch-protestantischen Kirche ausgebildet ist, so ist die Aufgabe der kirchlichen Polemik im engern Sinne des Wortes die, den protestantischen Lehrbegriff in seiner relativen Wahrheit gegen die Lehre anderer geschichtlich bestehender Kirchengemeinschaften, namentlich gegen das römisch-katholische Princip einerseits und gegen das separatistisch-sectirische andererseits, ins Licht zu setzen. Die historisch-materiale Grundlage dieses Geschäftes ist die Symbolik (comparative Dogmatik*)).

Kampf (πόλεμος) ist die Bedingung des Lebens und selbst in der Theologie unvermeidlich. Ja, der Kampf ist hier ein doppelter, nicht nur der wissenschaftlichen Ansicht, sondern

*) Vgl. oben §. 70. 71.

auch der religiösen Ueberzeugung, und grade in letzterer Hinsicht oft am heftigsten und bewegtesten. Es läßt sich nun allerdings im Allgemeinen eine Theorie denken, wie dieser Kampf überhaupt auf dem theologischen Gebiete zu führen sei, damit weder der Wahrheit noch der Liebe, welche das Christenthum beide gleichmäßig fordert (ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ Eph. IV, 15.), etwas vergeben, vielmehr die Reinheit des theologischen Charakters über dem Kampfe bewahrt werde. Eine solche Theorie würde unstreitig in die Ethik, oder, auf die klerikalischen Zwecke beschränkt, auch in die Pastoraltheologie zu verweisen sein. Die Anwendung derselben aber, d. h. eben die rechte und geschickte Bekämpfung entgegenstehender Meinungen und Systeme wird auch in der Dogmatik, wie in jeder andern Wissenschaft sichtbar werden müssen.

Man nimmt aber das Wort „Polemik" nach dem theologischen Sprachgebrauche auch in einem engern Sinne und versteht darunter denjenigen Kampf, der nicht sowohl im Interesse des Einzelnen oder der Schule, als vielmehr im Interesse der Kirche geführt wird. Richtet sich dieser Kampf nach außen, so fällt er bereits in die Apologetik, die auch ihr polemisches Element hat; ist er aber nach innen gerichtet, so gehört er der Polemik im engsten Sinne des Wortes an*). Unter dem „nach innen" kann man dann freilich auch wieder ein Weiteres oder ein Engeres verstehen, in wiefern man unter der Kirche entweder die ganze christliche Kirche oder die einzelne Kirchenparthei versteht. Im letztern Falle würde der Kampf gegen den Katholicismus der eigentlichen Polemik, im erstern der apologetischen Thätigkeit angehören, welche sich „gegen den Vorwurf der Corruption zu vertheidigen hat"**).

Verstehen wir nun, dem gewöhnlichsten Sprachgebrauche gemäß***), unter der Polemik eben jene von dem nöthigen Widerspruche begleitete Rücksichtnahme auf das, was nicht der Lehre unserer Kirchenparthei angehört, so ist klar, daß die Pole-

*) Schleierm. §. 41.

**) Schleierm. §. 52.

***) Daß dieß nämlich der „weit gewöhnlichere" sei, gibt auch Schleiermacher zu, obwohl er nicht ganz damit übereinstimmt. S. §. 41. Anm.

mit in dieſem Sinne nothwendig mit der Dogmatik zu verbinden iſt. Wie man nämlich einer Dogmatik durchweg ihre Grundanſicht vom Chriſtenthume und ſomit ihr apologetiſches Princip anſehen ſoll, eben ſo ſoll ſich in ihr auch der Charakter der Kirchengemeinſchaft, welcher der betreffende Dogmatiker angehört, ausſprechen*). Bloß darin unterſcheidet ſich der proteſtantiſch-polemiſche Standpunct aufs beſtimmteſte von dem chriſtlich-apologetiſchen, daß, während er hier ein abſolut Wahres (die Idee des Chriſtenthums) gegen widerchriſtlichen Einwand vertheidigt, er dort vielmehr nur ein relativ Wahres gegen ein Anderes geltend macht, das ihm noch weiter von dem chriſtlichen Ideale, wonach die Wiſſenſchaft ſtrebt, entfernt ſcheint. Denn den „proteſtantiſchen Lehrbegriff," wie er hiſtoriſch documentirt in den ſymboliſchen Büchern vor uns liegt, als „allein ſelig machende Wahrheit" vertheidigen zu wollen, wäre dem Princip des Proteſtantismus ſelbſt am meiſten zuwider. Außer dem Gegenſatze des Katholicismus iſt aber eben ſo der des Separatismus**) oder derjenigen Kirchenpartheien zu berückſichtigen, die bereits oben in der Symbolik (§. 70.) bezeichnet worden ſind; wie denn auch dort überhaupt das in einander Uebergehen der comparativen Dogmatik und der Polemik nachgewieſen iſt.

Außer der Polemik pflegen die Meiſten auch noch die Irenik (Henotik) als eine beſondere Wiſſenſchaft aufzuführen***). Allein da eben nur aus tüchtigem Kampfe die wahre Einigung hervorgehen kann, ſo muß die Frucht der Irenik ſchon in der Polemik verſchloſſen ſein, wie der ſüße Kern in der herben Schale. Gibt es nämlich wirklich über den Gegenſätzen, wie weit ſie ſich hiſtoriſch herausgeſtellt haben, ein Drittes, in welchem ſie ſich vereinigen ſollen, ſo kann dieſe gewünſchte und geahnete Vereinigung nur dann erwartet werden, wenn die Gegenſätze ſelbſt vollkommen begriffen, verdaut, ver-

*) Schleierm. §. 212. 217.

**) Schleierm. §. 57.

***) Vgl. Danz §. 85., welcher jedoch bemerkt, „daß ſie nicht ſowohl eine beſondere Wiſſenſchaft, als vielmehr nur eine beſondere Behandlungsart der Streittheologie ſei."

arbeitet, erdauert und erwogen sind, wie sich dieß, obwohl auch hier unter heftigen Reactionen, an der Union zwischen den Lutheranern und Reformirten gezeigt hat. Jedenfalls verdient ein gutmüthiges Vertauschen der Unterschiede und willkürliches Abstumpfen der Schärfen, was immer nur ein palliativisches Heilmittel bleibt, keineswegs den Namen einer Wissenschaft*), während es hingegen der letztern allerdings würdig ist, die Fingerzeige zur wahren und gründlichen Einigung zu geben.

Zur Litteratur der Polemik und Irenik**).

Planck, G. J., über die Trennung und Wiedervereinigung der getrennten christlichen Hauptpartheien. Tübingen, 1803.

Worte des Friedens an die katholische Kirche gegen ihre Vereinigung mit der protestantischen. Göttingen, 1809.

Marheinecke, Ph., über das wahre Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus und die projectirte Kirchenvereinigung, in Briefen an Planck. Heidelberg, 1810.

Schuderoff, J., über allgemeine Union der christlichen Bekenntnisse. Neustadt, 1829. (aus dessen Jahrbüchern abgedruckt).

Fels, J. M., die kirchliche Trennung der Confessionen im Bunde mit religiöser Vereinigung der Gemüther in paritätischen Staaten. St. Gallen, 1829.***).

Dogmatische Methode.

§. 83.

Von der Anordnung des dogmatischen Stoffes ist die Behandlung zum Theil selbst abhängig, und mehr oder weniger wird sich in ihr das System des Dogmatikers kund

*) Schleierm. §. 197. Anm.

**) Mehreres hierher Gehörige s. oben unter der Litteratur der Symbolik. Von ältern Werken ist allenfalls zu erinnern an Walch, J. G., Einleitung in die polemische Gottesgelahrtheit. Jena, 1752. und an die Schriften von Buddeus, Gerdes, Stapfer, Mosheim, Wyttenbach, Gruner u. s. w.

***) Schriften, die Vereinigung zwischen Lutheranern und Reformirten betreffend, gehören bereits der Geschichte an, und werden deßhalb hier übergangen.

geben. Die altherkömmliche Localmethode ist daher nicht nur verschieden modificirt, sondern auch theils durch andere Eintheilungen ersetzt, theils mit ihnen combinirt worden.

Daß die Stellung und Anordnung der Materien in Beziehung auf die Sache selbst nicht gleichgültig sei, wird jeder zugeben, der eine Idee von System hat. Was die verschiedenen Methoden selbst betrifft, so hat die Geschichte der Dogmatik und die Einleitung zur letztern darüber ein Weiteres zu sagen. Die Localmethode ist besonders seit Melanchthon in der lutherischen Kirche eingeführt worden, allein schon er befolgte in der erstern Ausgabe der loci eine andere Anordnung als in der spätern. In der reformirten Kirche wurden hier und da andere Eintheilungsgründe gesucht und geltend gemacht. So die Bundesmethode (**method. foederalis**) von Coccejus und Witsius im 17 Jahrhunderte, an welche sich unter den Neuern zum Theil Augusti angeschlossen hat; die Eintheilung nach den Personen der Trinität (**methodus oeconomica**) von Melchior Leydecker im 17 Jahrhunderte, dem unter den Neuern Marheinecke in seiner Dogmatik, Schirmer (die bibl. Dogmatik ꝛc.) und Rosenkranz in seiner Encyklopädie gefolgt sind. Eigenthümlich ist endlich Schleiermacher's Eintheilung, dessen Dogmatik in zwei Haupttheile zerfällt, deren ersterer „das fromme Abhängigkeitsgefühl ohne Berücksichtigung des Gegensatzes zwischen der eigenen Unfähigkeit und der mitgetheilten Fähigkeit" betrachtet, der letztere aber diesen Gegensatz wesentlich berücksichtigt. Es bedarf wohl keiner genauern Nachweisung, wie sich schon in diesen verschiedenen Eintheilungen die dogmatische Richtung derer, die sie befolgen, ausspricht; so die scholastisch-speculative bei Marheinecke und den übrigen Schülern Hegel's, die vorwaltend nach dem pauliniſch-augustinischen Tropus gestaltete religiös-christliche bei Schleiermacher. Wir wollen im Folgenden versuchen, eine Eintheilung der loci dogmatici zu geben, welche im Zusammenhange mit unserer oben gegebenen Definition von Dogmatik durchweg das Verhältniß der Religion an sich zu der positiv-christlichen berücksichtigen soll.

§. 84.

Theologie und Anthropologie.

Da alle Religion auf dem Verhältniſſe des ſich bewußten Endlichen zu dem ſich bewußten Unendlichen, mithin des Menſchen zu Gott beruht, ſo iſt klar, daß ſchon die beiden Glieder, welche dieſes Verhältniß bilden, Gott und der Menſch Gegenſtand der dogmatiſchen Behandlung werden. Derjenige Zweig, der von dem Weſen Gottes und ſeinem Verhältniſſe zur Welt handelt, heißt Theologie im engern Sinne des Wortes; der, welcher ſich mit der Betrachtung der religiöſen Anlagen und Bedürfniſſe des Menſchen beſchäftigt, Anthropologie. Beide laſſen ſich bis auf einen gewiſſen Grad auch ohne ſpecielle Berückſichtigung des poſitiv-Chriſtlichen behandeln, obwohl ſie erſt durch das letztere ihre Ergänzung und Vollendung erhalten. Beide müſſen daher zweimal im Syſteme vorkommen, einmal auf das Chriſtliche hinleitend und das anderemal vom Chriſtlichen ausgehend und durch daſſelbe weſentlich beſtimmt.

In der That haben es Einige, z. B. Stäudlin, verſucht, das Ganze der Dogmatik in den beiden Stücken von Gott und dem Menſchen zu befaſſen. Allein dieß verſtößt gegen den eigenthümlichen Charakter des Chriſtenthums. Da nämlich dieſer eben darin beſteht, daß die Perſon Chriſti als hiſtoriſche Erſcheinung in der Menſchheit den lebendigen Mittelpunct des Ganzen bildet, ſo kann die Chriſtologie, die in einer chriſtlichen Dogmatik nicht fehlen darf, unmöglich ſo vertheilt werden, daß von Chriſti Göttlichem (dem Logos) in der Theologie und von ſeinem Menſchlichen in der Anthropologie geredet würde. Grade das Ineinsſein des Göttlichen

und Menſchlichen, die Idee des θεάνθρωπος muß ja ihren Ort finden. Nun aber darf die Chriſtologie, welche den Mittelpunct des ganzen Syſtems bilden ſoll, auch wieder nicht an die Spitze geſtellt werden; ſondern ſoll ſie recht gefaßt und begriffen werden, ſo muß ihr nothwendig die Lehre von Gott und vom Menſchen vorangehen. Aber auch nicht ſo, daß dieſe beiden Hauptſtücke ganz bis an das Ende behandelt werden, ehe noch von Chriſto gehandelt iſt. Darin ſcheinen die meiſten Dogmatiker zu fehlen, welche z. B. in der Theologie die Trinitätslehre behandeln, ehe die Chriſtologie an die Reihe gekommen, und welche in der Anthropologie ſchon die Lehre von der Unſterblichkeit aufs Reine bringen wollen, ehe ſie uns den gezeigt haben, der die Unſterblichkeit ans Licht gebracht hat. Vielmehr ſollte unſeres Dafürhaltens Theologie und Anthropologie zweimal im Syſteme vorkommen, einmal auf die Chriſtologie hinweiſend, in der Geſtalt der ſogenannten articuli mixti, und dann von ihr ausgehend und durch ſie beſtimmt, in der Geſtalt der articuli puri. Offenbar nämlich läßt ſich das religiöſe Verhältniß zwiſchen Gott und dem Menſchen und die Lehre von beiden im Allgemeinen auffaſſen, noch ohne ſpecielle Rückſicht auf das eigenthümlich Chriſtliche. Dabei wird freilich das Speculative vorwalten und die Religionsphiloſophie wird hier häufig in die Dogmatik hineinlaufen; obwohl auch hier ſchon das poſitiv Gegebene (Bibliſche) in ſeiner objectiven Geſtalt zu berückſichtigen iſt. So können die Ausſprüche Jeſu, rein als Lehre gefaßt, ſelbſt mit normativer Dignität vorwalten; allein das ſubjectiv Innerliche, Dynamiſche, was von dem lebendigen Chriſtusglauben ausgeht, muß hier noch als ein erſt zu Erörterndes zurückgehalten werden. So läßt ſich, um es an einem Beiſpiele zu zeigen, die Lehre von Gott, von der Schöpfung und Erhaltung, Vorſehung und Weltregierung von einem allgemein rational-bibliſchen Standpuncte aus behandeln, noch ohne Rückſicht darauf, wie dieſe Dinge dem gläubigen Chriſten erſcheinen, d. h. nicht nur dem Chriſten, der die Lehre Jeſu für weiſe und gut hält, ſondern der in die Gemeinſchaft ſeines Geiſtes und Lebens aufgenommen iſt. Wenn es nämlich gewiß iſt, daß dieſer weder der Beweiſe für das Daſein Gottes, da er im Sohne den Vater ſchaut

(Joh. XII, 45.), noch einer Theodicee bedarf, da er weiß, daß „denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Beſten dienen" (Röm. VIII, 28.), und da ihm in der Thatſache der Erlöſung das Räthſel der Welt in Beziehung auf das Böſe factiſch gelöſt iſt, ſo muß doch der Verſuch gemacht werden, vom Standpuncte des natürlichen Menſchen aus den einen Theil des gebrochenen Ringes zu conſtruiren, wäre es auch nur, um ſich von der Unzulänglichkeit der Speculation, wo ſie nicht von dem durch das Chriſtenthum beſtimmten Gefühle befruchtet iſt, Rechenſchaft zu geben *). Iſt dann der forſchende Blick auf Chriſtum hingerichtet und zur Quelle geführt worden, dann wird er gern, nachdem er ſich hier geſtärkt, noch einmal auf die durchlaufenen Gebiete zurückkehren; dann wird er noch einmal den Menſchen, noch einmal Gott im chriſtlichen Lichte ſehen wollen. Bei der Anthropologie iſt es nun wirklich zum Theil der Fall, daß man den einen Theil derſelben (den ſogenannten Stand der Unſchuld und den der Sünde) vor der Chriſtologie, den andern (den von der Gnade) nach derſelben behandelt; nur daß man die Benennung „Anthropologie" nicht auch gewöhnlich auf den letztern Punct ausdehnt. In Beziehung auf die Theologie iſt ein Anfang zu dieſer Trennung gemacht, indem Schleiermacher und Haſe den Artikel von der Dreieinigkeit mit Recht ans Ende des Syſtems gebracht haben; denn was ſoll uns dieſe vor der perſönlichen Bekanntſchaft mit Chriſto, was ſoll uns eine Lehre vom heiligen Geiſte, ehe wir die Gemeinde kennen, in der er wirkt, und den Stifter derſelben? Allein auch die Lehre

*) Es nähert ſich dieſer Vorſchlag allerdings wieder der ehemaligen Behandlung der „natürlichen Religion" vor der „geoffenbarten," allein mit dem Unterſchiede, daß der Begriff des Natürlichen und Geoffenbarten hier anders (mehr innerlich) gefaßt wird, und daß beide Theile in eine lebendigere Beziehung zu einander geſetzt werden. — In der Hauptſache iſt auch die hier vorgeſchlagene Eintheilung von der Schleiermacherſchen nicht ſehr entfernt; nur daß wir ſtatt des von ihm bezeichneten Gegenſatzes ſelbſt vielmehr die Löſung deſſelben zur Grenze beider Gebiete machen. Dabei braucht es dann auch nicht der unbequemen Zerſplitterung der Eigenſchaften Gottes, welche an beiden Orten zuſammen bleiben können.

von der Prädeſtination (Gnadenwahl) kann erſt dann für uns einen Sinn haben, in Beziehung nämlich auf die Verwirklichung der Erlöſung in der Zeit (nach der Deutung Schleiermacher's), nachdem ſich der Plan der göttlichen Welterbarmung in Chriſto bereits in ſeiner ganzen Herrlichkeit und Milde vor unſern Augen entfaltet hat, und nachdem jeder Schein von türkiſchem Fatalismus, jede Spur von abſoluter Verwerfung entfernt iſt.

§. 85.

Chriſtologie und Soterologie.

Da das religiöſe Verhältniß zwiſchen Gott und dem Menſchen, der chriſtlichen Lehre zufolge, einzig und auf eigenthümliche Weiſe durch Jeſus Chriſtus vermittelt wird, ſo muß die Lehre von deſſen Perſon und Werk (Chriſtologie und Soterologie) nicht nur einen weſentlichen Theil, ſondern recht eigentlich den Mittelpunct der chriſtlichen Dogmatik bilden, auf den alles hinweiſt und von dem alles wieder ausgeht.

Dieß geht aus dem Obigen hervor. Die chriſtliche Dogmatik als ſolche kennt nicht bloß eine doctrina Christi, ſondern eine doctrina de Christo; und das Eigenthümliche des Chriſtenthums als poſitiver Religion, ſein Offenbarungsmoment beſteht eben nicht allein in der Vortrefflichkeit der Lehre als ſolcher, ſondern in der geſchichtlichen Thatſache von dem Daſeyn eines Individuums, in welchem das Gottesbewußtſein rein und ungetrübt und auf eine ſolche Weiſe gelebt hat, wie in keinem andern; ſo daß alſo auch jeder nur durch geiſtige Lebensgemeinſchaft mit dieſem Einen das Heil erlangt, nach dem er ſtrebt. Durch das ſpecielle Anſchließen an dieſe Lebenserſcheinung, als an ein Geſchichtliches, unterſcheidet ſich die Dogmatik weſentlich von der Religionsphiloſophie; wie denn eben auch

hier der wesentlichste Unterschied zwischen der allgemeinen und der christlichen Sittenlehre (s. unten) zu suchen ist. Wenn daher die Religionsphilosophie in den beiden Theilen der Theologie und Anthropologie vorwaltet, so wird sie hier am meisten zurücktreten müssen und sich mehr nur anknüpfend und ergänzend zu verhalten haben, wenn nicht eine falsche, doketische Gnosis entstehen soll, die in der Behandlung des Christologischen eben so zu meiden, als der das Christenthum seiner Eigenthümlichkeit entkleidende jüdische Ebionitismus.

Rücksichtlich des Sprachgebrauches ist anzumerken, daß unter Christologie die Lehre von der eigenthümlichen religiös-sittlichen Persönlichkeit Christi zu verstehen ist, wobei denn sowohl das in Betracht kommt, was er mit uns Allen gemein hat (menschliche Natur), als das, worin er sich als der Einzige in seiner Art von der Gattung unterscheidet, die ihm persönlich zukommende religiöse Dignität (ideale = göttliche Natur). Unter Soterologie versteht man dagegen die Lehre von seinem Amte, was er der Menschheit als σωτήρ geworden; welches Amt, in wiefern es die lehrende, erlösende und beseligende Thätigkeit in sich schließt, sich in die drei Aemter (munera) des Propheten, Hohenpriesters und Königs theilen läßt.

§. 86.

Heilslehre (Soteriologie).

In wiefern nun der Mensch das ihm in Christo angebotene Heil sich subjectiv aneignen und in seine Natur verwandeln soll, so wird diese unter dem Einflusse des heiligen (christlichen) Geistes sich fortwährend realisirende Gemeinschaft des Menschen mit Gott wieder einer besondern dogmatischen Betrachtung unterliegen, welche als die Lehre vom Heile die Ergänzung zu der in dem ersten Theile der Anthropologie behandelten Lehre von der Sünde bildet. Da sich nun aber dieser religiös-sittliche Proceß nur in der Gemeinschaft der Gläubigen vollendet und das christliche Leben des Einzelnen

durch die positiven Institute dieser Gemeinschaft unterstützt und gefördert wird, so ist auch die Lehre von der Kirche und ihren Gnadenmitteln (dem Worte Gottes und den Sacramenten) hierher zu ziehen.

Es ist oben (§. 84.) gezeigt, wie die Anthropologie, die gewöhnlich mit der Lehre von der Sünde und deren Folgen abgebrochen wird, in der Lehre vom Heile ihre Ergänzung finden soll *). Der hier bezeichnete Abschnitt ist indessen nicht rein anthropologisch, sondern in wiefern „die Rechtfertigung und Heiligung des Sünders" (dogmatisch gesprochen) als ein fortgesetztes Werk Christi gedacht wird, gehört solches mit in die weitere Entwickelung der Lehre vom königlichen Amte, und wir erhalten hier somit eine Ergänzung zur Christologie und Soterologie. In wieweit dann ferner die Wirksamkeit des heiligen Geistes grade hier am schicklichsten zur Sprache kommt, so bildet der **locus de Spiritu Sancto**, der wohl am passendsten in Verbindung mit der Lehre von der Kirche behandelt wird, die Ergänzung zur Theologie und einen annähernden Beitrag zu der später erst ganz zu vollendenden Trinitätslehre.

§. 87.

Eschatologie.

In wiefern sich endlich das Werk Christi oder — noch allgemeiner — das Werk der göttlichen Menschenerziehung unter dem Einflusse des Christenthums nicht in dieser Zeit vollendet, sondern seiner Idee nach in die Ewigkeit er-

*) In der Bezeichnung dieser Lehre ist die Terminologie schwankend. Soteriologie (σωτηρία), zu unterscheiden von der Soterologie (σωτήρ), umfaßt zunächst bloß die Lehre von der Erlösung. In wiefern man nun streng zwischen den verschiedenen Momenten derselben (Rechtfertigung und Heiligung) trennt, so können sich wieder eigene Benennungen bilden, die als ordo salutis erscheinen. Wie schwer es indessen ist, hier alles zu spalten, was im Grunde als Ein großer, geistiger Lebensact zu fassen, muß in der Dogmatik selbst gezeigt werden.

ſtreckt, mithin die letzte Beſtimmung des Menſchen über dieſe Erde hinausliegend gedacht wird: ſo müſſen zuletzt auch die eigenthümlichen Erwartungen und Hoffnungen des Chriſten über die Zukunft in dem dogmatiſchen Lehrgebäude ihre Stelle finden. Dieß geſchieht in der Lehre von den ſogenannten letzten Dingen (**de novissimis**) oder der **Eſchatologie**.

Dieſe ganze Lehre ſteht auf dem doppelten Boden des hiſtoriſch-Chriſtlichen und des allgemein Religiöſen, und iſt in der ſteten Beziehung beider auf einander zu behandeln. Einmal iſt die Lehre, wie ſie dogmatiſch ausgearbeitet vor uns liegt, in ihrer geſchichtlichen Wurzel zu faſſen und auf die Verheißungen von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* und auf die daran ſich hängenden meſſianiſch-chiliaſtiſchen Erwartungen der erſten Zeit zurückzuführen, wo dann das Bildliche und Mythiſche an ſeinen Ort zu ſtellen, die Idee ſelbſt aber als der ewige Kern aus der zeitlichen Schale herauszulöſen iſt. Die Eſchatologie hat aber auch unſtreitig einen allgemein menſchlichen Boden, indem die Lehre von der Unſterblichkeit zu den **articulis mixtis** gehört. Auf dieſes Allgemeine in der Menſchenbruſt, dieſen **consensus gentium** muß in dem erſten Theile der Anthropologie bereits hingewieſen werden. Nur aber darf ſich die chriſtliche Eſchatologie ſelbſt nicht in eine abſtract-philoſophiſche Unſterblichkeitslehre auflöſen wollen. Vielmehr iſt hier der Ort, zu zeigen, wie das künftige Schickſal des Menſchen ſchon in dem ewigen Leben, das ihm bereits hier durch den Glauben an den Menſchenſohn aufgeht, eingeſchloſſen iſt, und wie die Stelle, die er im Himmelreiche einnimmt, ganz eigentlich von der mehr oder weniger lebendigen Beziehung ſeines jetzigen Lebens auf das Leben Chriſti abhängig iſt. Die Vollendung der eigenen Seligkeit iſt an den völligen Sieg des Reiches Gottes geknüpft, weßhalb die Todtenauferſtehung und das Weltgericht, zuſammengehalten mit dem Weltende, den großen Rahmen bilden, innerhalb deſſen die Bilder des Todes und der Vergänglichkeit mit den ſubjectiven Hoffnungen von Wiederſehen und ewigem Leben auf großartige Weiſe eingeſchloſſen ſind, ohne daß uns vergönnt wäre, ſie im Ein-

zelnen zu vollziehen; wie denn auch Schleiermacher dieſe Lehrſtücke bedeutſam die prophetiſchen genannt hat*).

§. 88.

Alles Uebrige, was das Verhältniß der Gottheit zur Menſchheit und ſomit das unmittelbar religiöſe Leben nicht berührt, ſondern vielmehr der rein ſpeculativen Metaphyſik oder der mythologiſchen Naturbetrachtung oder der dichteriſchen Einkleidung angehört, kann nur von untergeordnetem Werthe für die Dogmatik ſein. Dahin gehört die dialektiſche Außenſeite der Trinitätslehre, der größte Theil der Kosmogonie und Kosmologie, die phyſiſche Anthropologie, die Angelologie und Dämonologie, ſowie auch Mehreres aus der eben berührten Eſchatologie.

Es gibt eine Betrachtung der göttlichen Dinge an ſich und eine in ihrer Beziehung auf uns. Ob die erſtere überhaupt möglich, laſſen wir dahin geſtellt. Jedenfalls gehört ſie in das Gebiet der metaphyſiſchen Speculation, in das zwar auch die Dogmatik nicht ſelten hinüberſtreift, um für ihre Vorſtellungen möglichſt adäquate Ausdrücke zu entlehnen**), mit dem ſie aber nie in Eins zuſammenfällt. Die Dogmatik hat es immer zunächſt nur mit der Entfaltung des Religiöſen zu thun, und nur was den religiöſen Verhältniſſen angehört, iſt ihres Bereiches. Das andere ſind höchſtens Lehnſätze und verbindende Mittelglieder. So iſt z. B. in der Trinitätslehre der dialektiſche Aufwand von metaphyſiſcher Spitzfindigkeit in Beziehung auf das Verhältniß der Perſonen zu einander (opera ad intra) füglich zu erſparen, wenn man bei dem ſtehen bleibt, was dieſe Lehre dem religiöſen Bewußtſein gilt. Dieſem iſt ſchon genügt, wenn Gott als Vater erkannt wird, deſſen Vaterſchaft uns eben durch Chriſtum den Sohn vermittelt

*) Schleierm. chriſtlicher Glaube Bd II. S. 526.

**) Schleierm. Darſt. §. 213.

und die uns durch den Geist Gottes verbürgt ist. Das ist urchristliches, apostolisches, religiöses Dogma. Wie sich aber der Gott an sich, der verborgene, zu dem sich offenbarenden verhalte, und wie sich diese Selbstentzweiung des Absoluten wieder durch ein Drittes vermittele, und wie dergleichen mehr in alten und neuen Phrasen ausspintisirt wird, mag als gymnastische Uebung und als bescheidener Versuch der Verdeutlichung des Unbegreiflichen immerhin seinen Werth auch für den dogmatischen Vortrag haben; nie aber darf die metaphysische Vorstellungsweise von diesen Dingen zum Glaubensartikel erhoben, oder gar darin (z. B. mit der Hegelschen Schule) das Wesen des Christenthums gesucht werden. Aehnlich verhält es sich mit andern Dogmen. Daß die Welt und der Mensch Geschöpfe Gottes seien, und er der Schöpfer, ist Glaubenssatz, Ausdruck des Abhängigkeitsgefühls. Wie aber Gott die Welt geschaffen und in welches Verhältniß die ideale Vorstellung einer Weltschöpfung zu unsern empirischen Zeitbegriffen trete, ist eine metaphysische, speculativ-dialektische Frage. Ja selbst, was die Bibel hierüber lehrt (z. B. die sechs Tagewerke) ist nur von religiöser, nie von kosmologischer Geltung*). In dasselbe Gebiet gehören die anthropologischen Fragen über den Ursprung der Seele (Präexistentianismus, Traducianismus, Creatianismus), über die Eintheilung des Menschen in Leib, Seele und Geist, über Abstammung von Einem Menschenpaare. Alles dieß berührt den Glauben, das religiöse Leben nicht, und nur eine Vermischung des Glaubens und Wissens (dogmatisch-positiver Aberglaube) kann solchen Dingen eine ängstliche Wichtigkeit beilegen. Aus dem gleichen Grunde ist auch die ganze Angelologie und Dämonologie als ein dogmatischer Appendix zu betrachten, dem nur ein untergeordneter, dogmengeschichtlicher Werth zukommen kann; denn bei der Engellehre, obwohl ihr unstreitig tiefere religiöse Ideen zum Grunde liegen, die in der Lehre von der Schöpfung und Vorsehung zu berücksichtigen sind, ist das mythische Gewand

*) Von der Unabhängigkeit sämmtlicher naturhistorischer Untersuchungen von aller Dogmatik und von der falschen Anwendung des Offenbarungsbegriffes auf solche Dinge ist schon oben gesprochen.

nicht zu verkennen; und wenn gleich die Lehre vom Teufel, als einer historisch-biblisch gegebenen Vorstellung, mit der Lehre vom Bösen und somit mit einem wesentlichen Stücke der christlichen Dogmatik zusammenhängt, so läßt sich doch leicht zeigen, wie die (ontologisch-metaphysische) Annahme der (persönlichen) Existenz eines solchen Wesens für die Erklärung vom Ursprunge des Bösen ziemlich gleichgültig ist, wenn man sich nicht von der biblischen Vorstellung abbringen und in einen manichäischen Dualismus hineinbannen läßt, der dogmatisch weit gefährlicher ist, als jeder mögliche Irrthum in der voreiligen Annahme oder Verwerfung des persönlichen Satans. — Eben so ist es endlich in der Eschatologie gleichgültig, welche subjective Vorstellungen man sich etwa vom künftigen Leben mache u. dgl. Ist doch schon das Biblische hierüber offenbar in Bildern gegeben, die sich buchstäblich gefaßt schwerlich zu einem Ganzen vereinigen, zu einer in sich zusammenhängenden Vorstellung vollziehen lassen. Alles, was hierin im Geiste dichtender Ahnung versucht werden darf (sogenannte „Aussichten in die Ewigkeit"), muß sich bescheiden dem Dogma unterordnen, das, nur in allgemeinster Formel ausgedrückt, darauf Anspruch machen darf, als ein wahres zu gelten.

Damit ist nun auch schon bezeichnet, was man unter sogenannten Fundamentalartikeln zu verstehen habe. Nur das nämlich kann Fundamentallehre sein, was das christlich-religiöse Leben unmittelbar berührt, das Uebrige ist Beiwerk. Nur nach diesen Fundamentalartikeln sollten denn aber auch die Bezeichnungen des Christlichen und Unchristlichen gemessen werden, wo es gilt, ein dogmatisches System zu beurtheilen, Joh. XVII, 3. 1 Joh. II, 22. *). Anders verhält es sich mit der Orthodoxie und Heterodoxie.

*) In diesem Sinne genommen, dürfte wohl der Gegensatz von Fundamentalartikeln und andern noch nicht „antiquirt" sein. Vgl. Schleierm. §. 209. Anm. Vielmehr bedarf er noch sehr der Anerkennung; denn noch ist die Scheidung des Metaphysischen und Religiösen, worauf außer Schleiermacher auch de Wette nachdrücklich hinweist, nicht gehörig vollzogen.

§. 89.

Vgl. Schleiermacher §. 203—211.

In ſoweit ſich ein dogmatiſches Syſtem an die bisher geltende, vorzüglich an die ſymboliſch gewordene Kirchenlehre anſchließt, heißt es orthodox, in wiefern es aber davon abgeht, heterodox. Dieſer Gegenſatz von Orthodoxie und Heterodoxie iſt aber nicht mit dem früher berührten von Supranaturalismus und Rationalismus zu verwechſeln, wiewohl er vielfach in denſelben eingreift und in den meiſten Puncten mit ihm zuſammenfällt.

Es wäre unrichtig, die Chriſtlichkeit eines dogmatiſchen Syſtems an deſſen Orthodoxie meſſen zu wollen. Etymologiſch freilich verſteht es ſich von ſelbſt, daß die Rechtgläubigkeit innerhalb des Chriſtenthums keine andere als die chriſtliche ſein kann, und in ſofern iſt der Rechtgläubigkeit die Irrlehre (αἵρεσις, Ketzerei) entgegengeſetzt. Allein im wiſſenſchaftlich dogmatiſchen Sprachgebrauche werden die Begriffe „orthodox" und „heterodox" meiſt ſo gefaßt, wie ſie im Paragraphe angegeben ſind. Die Ausdrücke ſind auch nicht mit Rationalismus und Supranaturalismus zu verwechſeln. Zwar ſtimmt der Supranaturalismus in der Regel mehr mit der Orthodoxie, der Rationalismus mit der Heterodoxie zuſammen, ja der letztere ſelbſt war zu ſeiner Zeit eine heterodoxe Erſcheinung. Allein nicht immer decken ſich die Begriffe. Es gibt Fälle, wo auch ein ſupranaturaliſtiſches Syſtem als heterodox, und andere, wo ein rationaliſtiſches theilweiſe als orthodox erſcheinen kann. Die Katholiken z. B. ſind Supranaturaliſten ſo gut wie die Proteſtanten; wollte aber ein ſupranaturaliſtiſcher Proteſtant katholiſche Lehren, geſetzt auch, daß er ſie in der Bibel gegründet glaubte, einführen, ſo wäre er in dieſem Puncte heterodox. Der heterodoxe Socinianismus iſt keineswegs Rationalismus, ſondern ruht, wie ſich erweiſen läßt, auf dem ſtrengſten poſitiven Offenbarungsglauben. Auch gibt es eine ſupranaturaliſtiſche Hyperorthodoxie, die eben

deßhalb wieder in Heterodoxie umschlägt, nach dem bekannten summum jus summa injuria. So sind z. B. die jedenfalls heterodox (wo nicht eigentlich häretisch), welche den Sohn über den Vater setzen, welche das Menschliche in Christo doketisch verwischen, den Unterschied der Naturen aufheben und ächt patripassianisch Gott am Kreuze sterben lassen.

Auch wäre ein Reformirter, der aus übertrieben supranaturalistischem Hange die lutherische Lehre in Beziehung auf das Abendmahl der zwinglisch-calvinischen vorzöge, ein Heterodox, während ihm gegenüber der Rationalist in diesem Puncte als orthodox erschiene.

Wie sich nun orthodoxe und heterodoxe Elemente in jeder Dogmatik durchdringen müssen, hat Schleiermacher a. O. gezeigt. Wir sagen nur noch so viel. Eine verständige und gesunde Orthodoxie, die sich eben dadurch von der crassen Paläologie unterscheidet, daß sie immer das in der Kirche Geltende nach den Zeitbedürfnissen faßt und somit auch der Heterodoxie am rechten Orte ihren heilsamen Einfluß gestattet, ist der Kirche immerhin zu wünschen, wenn nämlich unter dieser kirchlichen Orthodoxie das besonnene Bewahren des historischen Grundes und der Glaubensanalogie verstanden wird, gegenüber einer vorschnellen und frevelnden Neuerung (Neologie) sowohl, als einer unverständigen Reaction nach dem alten Sauerteige des Buchstabens hin. In Verbindung mit der ächten, soliden theologischen Gelehrsamkeit und im Vereine mit einer wohlverstandenen kirchlichen Aristokratie im bessern Sinne des Wortes, wird diese vernunft- und schriftgemäße Rechtgläubigkeit stets einen Damm gegen allen neologisch-deistischen, wie puritanisch-pietistischen Radicalismus als das ächte, wahrhaft doctrinäre *) juste milieu der Kirche bilden. Der neuern deutschen Theologie aber gebührt das Verdienst, diese rechte Mitte, der auf der einen Seite in paläologischer Stabilität erstarrten, auf der andern von sectirischem Unwesen jämmerlich zerrütteten englischen Kirche gegenüber, angebahnt zu haben. Wie aber grade eine solche Behandlung der Dogmatik, welche

*) Denn die doctrina ist es eben, die hier entscheiden muß, nicht Bannstrahle und Absetzungsdecrete.

immer das Zeitgemäße und Allen Frommende in großartigem Ueberblicke der Verhältnisse berücksichtigt, am geeignetsten sein dürfte, der so oft angefochtenen Idee einer Staatskirche ihren wissenschaftlichen Halt zu geben, kann hier nicht weiter ausgeführt werden, ist aber wohl in unsern Zeiten gewiß aller Beachtung werth.

Litteratur der Dogmatik*).

Döderlein, J. Cp., Institutio theologi christiani in capp. relig. theoret. nostris temporibus accommod. Norimb. et Alt.,

*) Ueber das Aeltere ist die Geschichte der Dogmatik zu vergleichen. 1. Vor der Reformation. a. Kirchenväter: Origenes περὶ ἀρχῶν, Augustinus de doctrina christiana, de fide ac symbolo, de ecclesiae dogmatibus, Gregorius Nyssenus ὁ λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας, Cyrillus Hierosolym. Catecheses ad baptizandos et baptizatos. b. Sammler: Jo. Damascenus ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, Isidorus Hispalensis Sententiae. c. Scholastiker: Scotus Erigena, Lanfranc, Anselmus, Abälardus. α. Sententiarii: Petrus Lombardus, Rob. Pulleyn, Petrus Pictaviensis. β. Verfasser von Summen: Albertus M., Alexander Halesius, Thomas Aquinas. γ. Quodlibetarii: Duns Scotus, Occam, Gab. Biel. — 2. Während und unmittelbar nach der Reformation. a. Lutheraner: Melanchthon loci communes rerum theoll. (Viteb., 1521. und öfter, letzte Ausg. von Melanchthon selbst 1559., Ausg. von Augusti. Lips., 1821.), Chemnitius loci theol. (ed. Pol. Leyser. Frcf. ad M., 1591. 4. und öfter 1690. f.), J. Gerhard loci theol. (Jenae, 1610—25. Voll. IX. 4. Ausg von Cotta. Tub., 1762—81. Voll. XX. 4., dazu von G. H. Müller Voll. XXI. u. XXII. 1788. 89.), ferner die Lehrbücher von Hutter, Quenstädt, Calov, Hollaz, Baier u. s. w. b. Reformirte: Zwingli, Huldr., brev. et pia in evang. doctr. Isagoge 1523. Commentar. de vera et falsa rel. 1525. Christ. fidei brevis et clara expositio 1536. Calvin, Jo., Institutio christ. rel. Bas., 1536. und öfter, Genev., 1559., Bullinger, Musculus, Turretin, Heidegger, Vo tius u. s. w. — 3. Uebergang zur neuern Zeit: Calixtus disputt. de praecip. chr. rel. capp. (Gosl., 1619.), Pfaff Institutt. (1720.), Buddeus (1723. ed. nov. 1741.), Lange (1728.), Reinbeck (1731—41. Bd. IV. 4., fortgesetzt von J. G. Canz 1743—47. Bd V—IX. 4.), Carpov (1737—65. Voll. IV.), Rambach (1744.), Baumgarten (herausg. v. Semler 1759. 60. Bd. III. 4.), Michaelis (1760. 84.), Teller (1764. 82.), Töllner (1775.), Semler (Institutio 1774. Versuch einer freiern theol. Lehrart ꝛc. 1777.). — Von den neuern führen wir nur die bedeutendern an.

1780. Ed. 6. nov. curis emend. et aucta a Ch. Gf. Junge. Ib. 1797. Voll. II.

christlicher Religionsunterricht nach den Bedürfnissen unserer Zeit. Nach dem Lat. ausgearbeitet und von Bd VI. an fortgesetzt von Junge. Nürnb. und Alt., Bd I—IV. 1785—89. 2 Aufl. 1790—93. Bd V. 1791. Bd VI—IX. 1798—1800. Bd X—XII. 1801—03.

Morus, S. F. N., Epitome theologiae christianae. Lips., 1789. Ed. 5. 1820.

Tieftrunk, J. H., Censur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs nach den Principien der Religionskritik, mit besonderer Hinsicht auf die Lehrbücher der Herrn Döderlein und Morus. Berlin, 1791—95. Bd. III. 2 Aufl. von Bd I. 1796.

Eckermann, J. Cp. R., Compend. theol. christ. theoret. bibl.-histor. Alton., 1791. 2 Aufl. 1792.

Handbuch für das systematische Studium der christlichen Glaubenslehre. Altona, 1801—03. Bd. IV.

Henke, H. Ph. C., Lineamenta institt. fidei christ. historico-critt. Helmst., 1793. 95.

Storr, G. Chr., Lehrbuch der christlichen Dogmatik ins Deutsche übersetzt *), mit Erläuterungen aus andern vornehmlich des Verf. eigenen Schriften und mit Zusätzen aus der theol. Litteratur seit d. J. 1793. versehen von K. Ch. Flatt. Stuttg., 1803. 2 Aufl. von Thl I. 1813.

Schmidt, J. E. Chr., Lehrbuch der christl. Dogmatik. Gießen, 1800.

Stäudlin, C. F., Religionslehre oder Dogmatik und Dogmengeschichte. Gött., 1800. 4 Aufl. 1822.

Reinhard, F. V., Vorlesungen über die Dogmatik, mit litterarischen Zusätzen herausg. von Imm. Berger. Amberg u. Sulzb., 1801. 4 Aufl. mit neuen litter. Zusätzen vermehrt von H. A. Schott. 1818. 5 Aufl. 1824.

Ammon, Cp. F., Summa theol. christianae. Gott., 1803. Ed. 2. Erl., 1808. Ed. 4. Lips., 1830.

Inbegriff der evangelischen Glaubenslehre u. s. w. Ebend., 1805.

ausführlicher Unterricht in der christlichen Glaubenslehre, für Freunde der evangelischen Wahrheit. Nürnb. u. Altd., 1807. 08. Bd I. Abthl. 1. 2.

Daub, C., Theologumena. Heidelb., 1806.

---

*) Der Titel des ältern Originals: Doctrinae christianae pars theoretica e libris sacris repetita. Stuttg., 1793. 1807.

Augusti, J. Chr. W., System der christlichen Dogmatik nach dem Lehrbegriffe der lutherischen Kirche, im Grundrisse dargestellt. Lpz., 1809. 25.

Schott, H. A., Epitome theol. christ. dogmat. Lips., 1811. 22.

Wegscheider, J. A. L., Institutiones theol. christ. dogmaticae. Hal., 1815. Ed. 7. 1833.

*Bretschneider, K. G., Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Lpz., 1814. 3 Aufl. nebst einer Abhandlung über die Grundansichten der theologischen Systeme in den dogmatischen Lehrbüchern der Herrn Prof. Schleiermacher und Marheinecke, so wie über die des Hrn Dr. Hase. Lpz., 1828. Bd. II.

de Wette, W. M. L., Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach den symbolischen Büchern und den ältern Dogmatikern. Berlin, 1816. 21. — als zweiter Theil des Lehrbuchs der christlichen Dogmatik in ihrer historischen Entwickelung).

Marheinecke, Ph., die Grundlehren der christlichen Dogmatik. Berlin, 1819. 27.

*Schleiermacher, F., der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, im Zusammenhange dargestellt. Berlin, 1821. 22. 2 Aufl. 1830. 31. Bd. II.

*Twesten, A. D. Ch., Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, nach dem Compendium des Hrn Dr. de Wette. Hamburg, 1826. 29. Bd I.

*Hase, K., Lehrbuch der evangelischen Dogmatik. Stuttg., 1826. **).

*(K. Hase) Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Ein dogmatisches Repertorium für Studierende. Lpz., 1829.

*Knapp, G. Ch., Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriffe der evangelischen Kirche, herausg. von K. Thilo. Halle, 1827. Bd. II.

Hahn, A., Lehrbuch des christlichen Glaubens. Lpz., 1828.

Tzschirner, H. G., Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriffe der evangelisch-protestantischen Kirche, herausgegeben von K. Hase. Lpz., 1829.

Baumgarten-Crusius, L. F. O., Grundriß der evangelisch-kirchlichen Dogmatik. Für Vorlesungen. Jena, 1830. ***).

---

*) Den ersten Theil: die biblische Dogmatik siehe oben S. 195.

**) Damit zu verbinden die mehr einem populären Zwecke bestimmte Gnosis oder evangelische Glaubenslehre für die Gebildeten. Lpz., 1827 — 29. Bd. III.

***) Von den Dogmatikern der katholischen Kirche sind außer den

b. Sittenlehre.

de Wette Einleitung zu dessen Sittenlehre und kritische Uebersicht der Ausbildung der theologischen Sittenlehre in der evangelisch-lutherischen Kirche seit Calixtus — in der theologischen Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke. Berlin, 1819. 20. †Schreiber, H., das Princip der Moral in philosophischer, theologischer, christlicher und kirchlicher Bedeutung. Freib., 1827. — recensirt von de Wette in den theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1828. S. 482. ff. Schleiermacher §. 223. ff.

§. 90.

Die christlich-theologische Sittenlehre (**theologia moralis, ethica christiana**) stellt die Theorie des sittlichen Lebens dar, wie sich dieses in einer durch lebendigen Glauben bewirkten christlichen Gesinnung offenbaren und als Wandel aus ihr hervorgehen soll. Sie steht mit der Dogmatik auf dem gemeinsamen Boden des positiv-Christlichen und leitet daher auch aus ihr ihre Grundsätze ab. Andererseits aber schließt sie sich auch wieder an die allgemein menschliche (philosophische) Sittenlehre an, von der sie in ihrer wissenschaftlichen Form zwar verschieden ist, mit deren Inhalte sie aber nie im Widerspruche sein kann.

Unrichtig ist diese Disciplin von Einigen im Gegensatze gegen die Dogmatik, welche als theoretische Wissenschaft erschien, praktische Theologie genannt worden, indem jene credenda, diese agenda darstelle; denn wenn gleich die Sittenlehre es mehr mit der That- und Willenskraft, die Dogmatik hingegen mit dem Erkenntniß- und Vorstellungsvermögen zu thun hat, so wäre es doch höchst unwissenschaftlich, in der Moral eine bloße Sammlung von praktischen Vorschriften erkennen zu wollen. Ja, in gewisser Hinsicht ist die Moral noch weit eher eine Theorie zu nennen, als die Dogmatik, indem jede

---

ältern Bellarmin, Canisius, Natalis Alexander u. s. w. Stattler, Baur, Klüpfel, Brenner, Thanner, Gmeiner, Schnappinger, Hermes, Liebermann, Waibel, Fr. Baader, Klee, Hagel zu nennen.

Theorie eben eine Praxis fordert, die ihr entspricht *). Allerdings hat es nämlich die Sittenlehre mit der praktischen Seite des dogmatischen Systems zu thun, aber diese praktische Seite selbst will theoretisch und somit wissenschaftlich aufgefaßt sein; und eben deßhalb haben wir schon oben (§. 78.) die Nothwendigkeit einer von der Dogmatik gesonderten Darstellung der Sittenlehre anerkannt. Mit dieser Sonderung ist aber keineswegs eine solche Trennung ausgesprochen, welche die Moral von der Dogmatik unabhängig machen würde; sondern wie auf dem praktischen Gebiete des Christenthums Glaube und Thun aufs engste verbunden sind, so daß die Werke als Früchte des Glaubens erscheinen, so liegt der christlichen Sittenlehre auch überall die Glaubenslehre zum Grunde; und es ist immer ein schlimmes Zeichen, wenn man einem christlichen Moralsysteme nicht auch durchweg die christlich-dogmatische Ueberzeugung seines Urhebers ansieht **). Wie aber die Dogmatik in ihren allgemeinsten Ideen auf die Religionsphilosophie zurückgeht, so wird sich auch die christliche Moral im wissenschaftlichen Ausdrucke an die philosophische Ethik anschließen ***); ja, sie wird scheinbar noch eine größere Aehnlichkeit mit ihr haben, als die Dogmatik mit der Religionsphilosophie. Dieß kommt daher, weil das Eigenthümliche einer positiven Religion mehr in den dogmatischen Vorstellungen, als im sittlichen Theile hervortritt. Es findet sich in allen Religionen weit mehr gemeinsam Moralisches, als gemeinsam Religiöses; ja, die reine Sittlichkeit ist es eben, in die Manche (freilich einseitig) alle Religionen auflösen zu können meinen. Und in der That kann es, wenn wir auf das Materiale sehen, nur eine Sittlichkeit geben, so gut es nur einen Gott gibt und eine Vernunft; und Niemandem wird es einfallen wollen zu behaupten, daß, was am einen Orte (etwa philosophisch) sittlich

*) Dieß ist auch bei der eigentlich so genannten praktischen Theologie der Fall.

**) Schleierm. §. 229.

***) Daß nicht an dem einen Orte ein anderes philosophisches System gelten könne, als an dem andern, versteht sich wohl von selbst. Schleierm. §. 227.

sei, am andern (d. h. christlich) unsittlich sein könne. Darum handelt es sich aber auch hier nicht. Es handelt sich um den wissenschaftlichen, systematischen Charakter, um das Princip, auf welches jede dieser Wissenschaften, die philosophische Moral nämlich und die christliche, gebaut ist, um ihre Wurzel, um ihre Angel, um ihren innern Bau und Zusammenhang. Und hier treten uns denn allerdings mehrere unterscheidende Merkmale entgegen: 1. ist die christliche Sittenlehre schon dadurch von der philosophischen unterschieden, daß sie religiöse Moral ist *). Wir haben früher gesehen, wie Religion und Sittlichkeit zwar nothwendig zusammengehören, wie aber auch jede wieder ihr relativ eigenes Gebiet hat. Auch die philosophische Moral berücksichtigt das Religiöse im Menschen und führt, wenn sie rechter Art ist, darauf als auf die nothwendige Ergänzung und Vollendung des sittlichen Lebens hin. Die religiöse Moral aber schlägt den umgekehrten Weg ein; sie macht die Religion zur Basis der Sittlichkeit, und so dient eins dem andern zur Probe. 2. aber ist die christliche Sittenlehre noch von der philosophischen, sowie von einer allgemein religiösen Moral dadurch unterschieden, daß sie wie die Dogmatik auf etwas Positivem ruht, und somit wie diese historische Elemente in sich schließt. Ueberhaupt hat sich das sittliche, wie das religiöse Leben nicht auf dem Wege der Abstraction, sondern großentheils der Geschichte gebildet. Die Völker, die Zeitalter, die Religionen haben eine eigenthümlich ausgeprägte Sittlichkeit, welche in dieser Eigenthümlichkeit aufzufassen, Aufgabe der geschichtsphilosophischen Forschung wird. So hat auch das Christenthum seine Moral, die sich zur allgemeinen wie die concrete Erscheinung zur abstracten Idee verhält. Wenn nämlich gleich die Sittlichkeit ihrer Idee nach für alle Zeiten und Völker nur eine sein kann, so haben sich doch gewisse Seiten des sittlichen Lebens in dem einen Volke und zu der einen Zeit mehr entwickelt, als unter einem andern Volke und in einer andern Zeit. So ist die Tapferkeit, die sich an der Vaterlandsliebe und im Leben des Staates entwickelt, die eminenteste Tugend der alten Welt (virtus); während im

*) de Wette a. O.

Christenthume, obwohl auch dieses ein Heldenthum und zwar ein reineres kennt, andere Tugenden ins Licht treten, die früher im Schatten standen. Man denke an die Demuth (ταπεινοφροσύνη), wofür der Römer kein Wort hat*), an die Selbstverläugnung, Feindesliebe, kurz an alles das, was wohl einzelnen Weisen ahnend vorschwebte, was aber erst durch die persönliche Erscheinung des Herrn, durch das Bestehen eines Reiches Gottes auf Erden, durch die Idee einer Bruderfamilie Realität und bleibenden Werth erhalten konnte. Die christliche Moral wird also, als eine geschichtlich-philosophische Wissenschaft (grade wie die Dogmatik), diese sittliche Physiognomie des Christenthums als eine concrete ins Auge zu fassen haben, nicht nur, wie sie im apostolischen Zeitalter erschienen ist, sondern auch, wie sie sich im Verlaufe der Zeiten ausgeprägt hat**). Der philosophischen Moral ist es nun freilich auch gestattet, beispielsweise in das historische Gebiet hinüberzugreifen; und so kann sie auch Christliches und wird es benutzen, wenn sie fruchtbar und lebendig sein will, grade so wie die Religionsphilosophie ihren Vortrag durch geschichtliche Seitenblicke belebt. Aber mit diesen bloßen Beispielen und gelegentlichen Seitenblicken ist der christlichen Moral als solcher noch nicht gedient***); sondern sie geht vom Concreten aus, und ist eben deßhalb, wie de Wette (a. O.) richtig bemerkt, analytisch in ihrem Verfahren, während das der philosophischen Ethik ein synthetisches ist. Namentlich ist die historische Erscheinung Jesu selbst als des erneuerten göttlichen Ebenbildes dem christlichen Moralisten nicht ein bloßes Tugendexempel neben andern, sondern

*) Humilitas, das die Kirchenväter gebrauchen, heißt ihm Niederträchtigkeit, Kleinheit des Sinnes, und auch die ταπεινοφροσύνη des N. T. ist bei den Profanscribenten zum mindesten eine vox media.

**) Selbst der Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus wird sich auf dem Gebiete der theologischen Moral nicht verwischen lassen. Vgl. Schleiermacher §. 228. Anm. Marheinecke System des Katholicismus. III. S. 26 — 29. Eben so hat auch jede christliche Secte ihre eigenthümlich sittliche Färbung. Diese tiefere historische Basis hat besonders de Wette in der Sittenlehre erkannt und gewürdigt.

***) Vgl. Danz S. 317.

verwirklichtes Urbild, Offenbarung des sittlichen Lebens, und der Geist, den er den Seinen mittheilt, ist ihm Quelle und Trieb alles Guten. 3. endlich unterscheidet sich die christliche Sittenlehre von der allgemeinen Ethik auch noch durch das Object, auf welches das sittliche Handeln bezogen werden soll. Jede Sittlichkeit entwickelt sich unter gegebenen Verhältnissen, und neue Verhältnisse bringen neue Pflichten mit sich. Auch das Christenthum, als eine Religionsgesellschaft betrachtet, hat seine geselligen Verhältnisse, woraus Pflichten des Einzelnen gegen die Gemeinde und deren Glieder unter einander entstehen (Verhältniß der φιλαδελφία zur ἀγάπη). Ja, das gemüthliche (mystisch-asketische) Verhältniß der Gläubigen zu Christo, als der Glieder zu ihrem Haupte, sowie das Halten von religiösen Vorschriften (Sabbathsfeier, Fasten, Gebet, Gelübde u. s. w.) verdient an diesem Orte eine gründlichere und tiefer gehende Behandlung, als dieß von dem Standpuncte der allgemeinen Sittenlehre aus geschehen kann, welcher das Christliche auch hier nur neben andern Formen Bedeutung haben kann.

§. 91.

Das Positive der christlichen Sittenlehre ist nicht irgend ein Buchstabe, wie etwa der des alttestamentlichen Dekalogs, auch selbst nicht allein die Lehre Jesu als solche, sondern seine Erscheinung in der Menschheit, sein ganzes Leben als Gottes- und Menschensohn und die auf den Grund dieses Lebens gebaute Idee vom Reiche Gottes.

Dieß wird aus dem Obigen von selbst klar. Jedoch müssen wir bei diesem Gedanken noch etwas länger verweilen. Viele wollten nämlich die theologische Moral so von der philosophischen trennen, daß sie sagten, diese habe ihr Princip in den Vorschriften der Vernunft, jene in den Vorschriften der Bibel, gleich als ob die Bibel etwas anderes gebieten könnte, als die Vernunft. Dieß hängt mit jenem [illegible] raliſtischen Positivismus zusammen, der in d[illegible]

immer Glaubens- und Sittengebote sieht, statt vielmehr lebendige Manifestation des religiösen und sittlichen Lebens. Zwar hat das Christenthum allerdings auch Gebote, wie es Dogmen hatte, aber diese sind immer erst der mittelbare Ausdruck eines zum Grunde liegenden Ersten, Unmittelbaren. So ist auch schon der alttestamentliche Dekalog Ausdruck der Legalität, wie sie dem unter dem Gesetze stehenden Volke angemessen war; und als Bezeichnung einer gewissen sittlichen Stufe, durch welche die moralische Entwickelung der Völker, wie des Einzelnen noch immer hindurch muß, als Spiegel des Gesetzes, der die Sünde in ihrer rohesten Gestalt zum Bewußtsein bringt, behalten die 10 Gebote ihren ewigen, wahrhaft göttlich autorisirten Werth. Nicht aber dürfen sie der vollendetern christlichen Moral zur Norm gemacht werden, und selbst im populären Katechismusunterrichte ist man davon zurückgekommen, sie in dieser falschen Stellung fort zu gebrauchen. Aber auch selbst die weit vollkommenere „Sittenlehre Jesu" darf nicht als ein bloßes Aggregat von Aussprüchen und Geboten des Herrn betrachtet werden; denn leicht könnten wir, wenn wir uns in den Schriften der Weisen des Alterthums und in andern Religionsbüchern (z. B. der Veda's) umsehen*), ähnliche finden, und dadurch den Vorzug der christlichen Moral vor andern in ein zweifelhaftes Licht stellen, besonders wenn man dazu nimmt, daß sich auch einzelne Gebote Jesu, wenn man sie nach dem Buchstaben fassen will, nicht einmal ausführen lassen. Will man aber sagen, das Beispiel müsse allerdings dazu kommen, und das Beispiel Jesu sei auch hier das erhabenste, so hat man damit noch nicht alles gesagt. Das Leben Jesu ist nicht sowohl ein Beispiel zu seiner Lehre, als vielmehr seine gelegentlichen Worte sind Beispiele, d. h. einzelne specimina seiner Gesinnung, seines Charakters. Selbst das Beispiel Jesu ließe sich ja nicht überall sclavisch nachahmen; manches würde, von uns

*) Aus der indischen Sittenlehre führt Bohlen (das alte Indien. Königsberg, 1830. S. 362. ff.) unter andern auch in Beziehung auf Vergebung von Beleidigungen Sprüche an, die den christlichen gleichkommen. Wie viel aus Epiktet, Seneca u. s. w. beigebracht worden, ist bekannt.

gethan, offenbar als Schwärmerei erscheinen (wie z. B. das Austreiben der Käufer aus dem Tempel u. a.). Auch hier gilt es wieder, sich vom Buchstaben zum Geiste zu erheben, und nicht sowohl alles zu thun, was er gethan, als vielmehr „gesinnt zu sein, wie er" (Phil. II, 5.). Deßhalb ist auch nicht eine bloß biblische Moral, welche die Sittenvorschriften Jesu und der Apostel zusammenstellt, das, worauf die christliche Moral zurückzugehen hat; sondern das Leben und die Gesinnung Jesu ist es auf der einen und die Geschichte der christlichen Sitte auf der andern Seite, welche die positiven Factoren derselben bilden, so nämlich, daß der eine uns das historisch verwirklichte Ideal in einem Einzelleben, der andere das Streben darnach, wie auch wieder die Abweichungen davon (als Schattenseite) in dem Leben der christlichen Gesellschaft vorhält (vgl. die obigen Abschnitte über Leben Jesu und Sittengeschichte).

§. 92.

Die christliche Ethik zerfällt, wie die philosophische, in die allgemeine und die besondere. In der erstern handelt es sich um Feststellung des Moralprincips und der Motive des sittlichen Handelns, um Untersuchung der sittlichen Natur und Anlage des Menschen, um Berichtigung der Begriffe des Guten und Bösen, der Sünde und Zurechnung, der Gnade und Freiheit, was alles wieder in den anthropologischen Abschnitt der Dogmatik zurückführt. Die specielle Sittenlehre dagegen hat es mit den einzelnen Erscheinungen und Aeußerungen des sittlichen Lebens in bestimmten gegebenen Verhältnissen zu thun.

In dem allgemeinen Theile der Sittenlehre tritt daher die Verwandtschaft mit der Dogmatik entschiedener, als im speciellen hervor. Auch das Verhältniß zur philosophischen Sittenlehre wird hier mehr sichtbar werden. Der wissenschaftliche Charakter eines

Systems ist also vorzüglich an dem allgemeinen Theile desselben zu messen.

§. 93.

Heydenreich, A. L. Ch., über das Eigenthümliche der evangelisch-theologischen Tugendlehre — in der Quartalschrift für Predigerwissenschaften. Wiesbaden, 1825. Bd I. Heft 1. S. 1. ff.

Die specielle Sittenlehre läßt sich theils als Tugend-, theils als Pflichtenlehre behandeln. Während die erstere mehr die permanente Gesinnung, die dynamische Gestaltung des sittlichen Lebens in dem moralischen Subjecte beschreibt, stellt die Pflichtenlehre die Handlungsweise desselben in den gegebenen Verhältnissen des Lebens als Forderung auf. Die Tugendlehre ist das überwiegende Moment in der christlichen Moral.

Je mehr das Christenthum als innere Lebensschöpfung gefaßt wird, desto mehr erscheinen die einzelnen Seiten des christlichen Lebens als unmittelbare Früchte des Geistes (Gal. V, 22. ff.), und das sind die christlichen Tugenden. Diese Tugenden werden sich zugleich in den verschiedenen Verhältnissen (Staat, Kirche, Familie), sowie in den verschiedenen Lagen und Zuständen des Lebens (in Glück und Unglück, Armuth und Reichthum, Jugend und Alter) offenbaren; und so erhalten wir also wieder zwei Theile der Tugendlehre, einen allgemeinen und einen besondern. Nun ließe sich allerdings eine Darstellung der christlichen Moral denken, die rein beschreibend verführe, indem sie das uns vor Augen führte, was, wo einmal der christliche Geist waltet, von selbst geschieht und mit innerer Nothwendigkeit geschehen muß; und es wäre dieß eigentlich auch der evangelische Gesichtspunct im strengsten Sinne des Wortes, von dem aus die christliche Sittenlehre zu behandeln wäre. Demungeacht hat nach einer wohlverstandenen Ansicht vom Gesetze auch dieses innerhalb des Evangeliums seine Bedeutung, und das Leben der Tugend kann sich nur gestalten, wo die Pflicht fortwährend gebeut. Das Moment der

Freiheit, die eigentliche Bedingung der Sittlichkeit (im engern Sinne), darf daher über dem der Gnade (dem religiösen Momente) auch in einer christlichen Sittenlehre nicht völlig hintangesetzt werden; und auch sie hat daher allerdings neben dem, was geschieht, noch das zu schildern, was geschehen soll, was an den Christen gefordert wird und gefordert werden kann.

Nur darf dieses Fordernde, dieser kategorische Imperativ nicht das Ueberwiegende sein, während es sich allerdings in der philosophischen Moral vor dem Beschreibenden geltend machen wird. Daß übrigens in der Darstellung der Tugend als eines Werkes der Freiheit die Anforderung zur Nachahmung und somit das Pflichtgebot schon mit enthalten sei, und daß umgekehrt auch dieses Pflichtgebot nur aus einer richtigen Ansicht vom Wesen der Tugend hervorgehen könne, mithin der ganze Gegensatz von Pflicht- und Tugendlehre ein relativer sei, leuchtet von selbst ein. Wie nun aber die Pflichten wieder einzutheilen (ob in Pflichten gegen Gott, den Nächsten und sich selbst, wogegen vom Standpuncte der philosophischen Ethik aus Einwendungen gemacht worden sind)*), kann hier nicht erörtert werden, sondern gehört bereits in den Vortrag der moralischen Disciplin selbst.

Casuistik, Asketik, Mystik.

§. 94.

Sonst wurden auch wohl Casuistik, Asketik und Mystik als besondere Disciplinen neben oder mit der Moral behandelt. Allein das Wahre, das ihnen zum Grunde liegt, ist schon in einer vollständigen christlichen Moral mit enthalten; während ein großer Theil dessen, was sie ehmals behandelten, als ungesundes Element aus der Sittenlehre auszuscheiden ist.

---

*) Schleiermacher Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin, 1803.

Die Casuistik (de casibus conscientiae, nach Kant die „Dialektik des Gewissens"), ein Auswuchs der Scholastik, bildete sich an dem Pönitenzwesen der katholischen Kirche im Mittelalter aus. Sie hat es mit einzelnen Fällen und Vorkommenheiten in der sittlichen Welt, namentlich mit den sogenannten Collisionsfällen zu thun. Eine gesunde Moral darf nun überhaupt schon keine wirkliche und eigentliche Collision der Pflichten zugeben, die christliche am wenigsten*); daher es statt des Aufstellens einer besondern Disciplin hierfür eher Aufgabe für die Ethik selbst wird, das bloß Scheinbare der Collisionen nachzuweisen und die sogenannten Antinomieen auf ein höheres Gesetz zurückzuführen. Einzelne Beispiele und Fälle mögen zwar in den Vortrag der Moral selbst verwoben werden (Schematismus); nur ist dabei zu bedenken, daß im Grunde kein Fall dem andern ganz gleich ist. Jedenfalls ist für die Aufstellung solcher Fälle keine besondere Wissenschaft nöthig, welche, als in die zerstreuende Mannigfaltigkeit bis ins Unendliche hineinführend, eine bodenlose wäre**).

Auch die Asketik und Mystik haben sich im Mittelalter ausgebildet. Sie gehören zusammen der religiösen Parthie innerhalb der Sittenlehre an. Daß aber das religiöse Moment in der christlichen Sittenlehre ein vorwaltendes sei, ist oben gezeigt, und somit sind beide der Hauptsache nach in der christlichen Sittenlehre enthalten***). Die Asketik ist mehr der äußern Seite der Religion, der Andachtsübung (besonders auch Stärkungsmittel zur Tugend), die Mystik dagegen dem

*) Wiewohl, wenn der Buchstabe der Bibel in ihr gelten soll, die Collision unmöglich vermieden werden kann.

**) Einige verstehen auch unter Casuistik die Lehre von den „theologischen Bedenken," und verweisen sie dann in die Pastoraltheologie (siehe Danz).

***) de Wette a. O. S. 13.: „die christliche Sittenlehre ist nämlich nicht bloß Didaktik, sondern auch Asketik; sie lehrt nicht nur die „Gesetze, denen der Wille sich zu unterwerfen hat, sondern sie will auch den „Menschen zur Beobachtung derselben erziehen, und ihm die Kraft zur Tugend stärken ... Die Askese des Christenthums ist die Erregung und „Nährung des religiösen Gefühls durch die kirchlichen Heilsmittel des Wortes Gottes und der Sacramente." Vgl. S. 19. ff.

Innerſten des religiöſen Lebens, der Andacht ſelbſt, der Contemplation, der Gemeinſchaft des gläubigen Chriſten mit Gott und dem Erlöſer zugewandt. Jedenfalls muß die Asketik, wenn ſie nicht in eine Theorie todter Werkheiligkeit ausarten ſoll, aus der wahren, wohlverſtandenen Myſtik hervorgehen; denn die religiöſen Uebungen müſſen nur der Ausdruck des innern Lebens ſein. Nun fragt es ſich: läßt ſich eine Theorie der Andacht aufſtellen? Wir meinen nicht der öffentlichen Andacht — dieſe ſchließt noch andere Elemente (die der Kunſt) in ſich und gehört der Liturgik an — ſondern der Andacht ſelbſt als eines rein ſittlich-religiöſen Actes, z. B. des Gebetes, nicht als Kirchengebet, ſondern als Ausdruck des Herzens gefaßt. Es kommt hier alles darauf an, was man unter einer ſolchen Theorie verſteht. Eine ängſtliche Diätetik des Geiſtes, wo z. B. die Stunden des Gebetes, der Grad der Gefühle dabei u. ſ. w. beſtimmt werden, wäre eine eigentliche carnificina des Geiſtes und ſomit dem Princip der chriſtlichen, wie der proteſtantiſchen Sittenlehre zuwider. Dagegen aber iſt es allerdings Aufgabe der letztern, zu beſtimmen, welcher ſittliche Werth den religiöſen Erhebungen und Gefühlen und ſomit auch den Andachtsübungen zukomme*); ſie hat das Verhältniß des religiöſen Lebens zum ſittlichen nachzuweiſen, und, weil beide als zuſammengehörend nicht ſtreng geſchieden ſind, die Puncte zu ſuchen, wo ſie ſich berühren; ſie hat die Grenze zwiſchen religiöſer Begeiſterung und Schwärmerei, zwiſchen Frömmigkeit und Frömmelei, zwiſchen Toleranz und Indifferentismus u. ſ. w. zu ziehen. Auch eine geſchichtliche Würdigung und comparative Zuſammenſtellung der verſchiedenen frommen Gefühlsweiſen, z. B. der mönchiſchen, romantiſch-katholiſchen, pietiſtiſchen, herrnhutiſchen, methodiſtiſchen, naturaliſtiſchen, pantheiſtiſchen Andacht, wäre eine höchſt intereſſante, noch nicht genug bis in ihre Tiefe verfolgte Aufgabe. Demnach iſt das, was man Asketik und Myſtik nannte, keineswegs als etwas in ſeiner Idee Verfehltes anzuſehen, ſeiner Form nach aber läßt es

*) Spalding Gedanken über den Werth der Gefühle im Chriſtenthume. Lpz., 1761. 5 Aufl. 1784.

ſich nicht wohl von der Sittenlehre ſelbſt trennen und hört alſo auf, ein beſonderes Fach zu bilden.

Litteratur der chriſtlichen Sittenlehre*).

Reinhard, F. V., Syſtem der chriſtlichen Moral. Wittenb. und Zerbſt, Bd I. 1788. 5 Aufl. 1815. Bd II. 4 Aufl. 1805. Bd III. 4 Aufl. 1807. Bd IV. 1810. Bd V. 1815.

Schmid, J. W., theologiſche Moral. Jena, 1793.

---

*) Es wäre unrichtig zu glauben, daß vor Calixtus gar keine chriſtliche Moral gelehrt worden ſei. Er war nur nächſt dem reformirten Danäus der Erſte, der nach längerer Vereinigung beider Disciplinen die Moral wieder von der Dogmatik getrennt behandelte (ſ. Nitzſch Syſtem der chriſtlichen Lehre Vorr. S. VI.). — 1. Vorarbeiten bei den Kirchenvätern: παιδαγωγός des Clemens von Alexandrien und deſſen Schrift: τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος; mehrere Schriften von Tertullianus: de spectaculis, de idololatria, de corona, de pallio, de patientia, de velandis virginibus, de exhortatione castitatis, de monogamia, de pudicitia, de jejunils; von Ambrosius: de officiis ministrorum ecclesiae, de virginibus, de viduis u. ſ. w.; die Sermone (moraliſchen Inhalts) von Macarius, Chryſoſtomus, Ephräm, Baſilius d. Gr., den beiden Gregoren, Cyrillen u. ſ. w. — 2. Ueber die Scholaſtiker und Myſtiker im Mittelalter (z. B. Abälardus scito te ipsum, Tauler, Ruysbröck, Gerſon, Kempis, Savonarola) vgl. de Wette Sittenlehre Bd III. — 3. Aus der Reformationszeit: Erasmus enchiridion militis christiani, mehreres von Luther (an den Adel deutſcher Nation, mehrere Bedenken, Sermone u. ſ. w.), Zwingli (d. Hirt, von Freiheit der Speiſen u. ſ. w.), von Oecolampadius, Calvin, Chyträus (Lebensregeln) u. ſ. f., Danaeus, Lamb., ethices christianae libri III. Genev., 1601. 40. — 4. Seit Calixtus: Calixtus, G., Epitome theol. moralis. Helmst., 1634. 62. 4. Pars I. Ueber andere Werke von Oſiander, Olearius, Cyprian, Buddeus, Pictet, Kortholt, Pfaff ſiehe Walch bibl. theol. II. p. 1090. ff. Vorbereitend auf die neuere Zeit: Mosheim Sittenlehre der heiligen Schrift. Helmſt. und Lpz., 1735—53. Bd. V. (Bd I. 5 Aufl. 1773. Bd II. 4 Aufl. 1778. Bd III. 3 Aufl. 1764. Bd IV. 2 Aufl. 1753. Bd V. 2 Aufl. 1761.), fortgeſ. von Miller. Ebend., 1762—70. Bd VI—IX. (Bd VII. VIII. n. Aufl. 1778—83.), Rambach (Frkf., 1738. 4.), S. J. Baumgarten (Halle, 1764.), Cruſius (Lpz., 1772. 73. Bd. II.), G. Leß (Gött., 1777. 4 Aufl. 1787.), Endemann (Frcf., 1780. Voll. II.), Döderlein (Jen., 1789. 3 Aufl. 1794.), Michaelis (Gött., 1792. Bd. II.), Morus (Lpz., 1794. 95. Bd. III., herausgeg. von Voigt). Vgl. übrigens die oben angeführte Abhandlung von de Wette.

christliche Moral, wissenschaftlich bearbeitet. Jena, Bd I. 1797. Bd II. III. von K. Chr. Erh. Schmid. Ebend., 1800. u. 04.

Ammon, Ch. F., die christliche Sittenlehre nach einem wissenschaftlichen Grundrisse, zunächst für seine Vorlesungen entworfen. Erl., 1795. 4 Aufl. Gött., 1806.

neues Lehrbuch der religiösen Moral und der christlichen insbesondere. Gött., 1800.

Handbuch der christlichen Sittenlehre. Lpz., 1823—29. Bd. III.

Stäudlin, C. F., neues Lehrbuch der Moral für Theologen, nebst Anleitungen zur Geschichte der Moral und der moralischen Dogmen. Göttingen, 1813. 3 Aufl. 1825.

* de Wette, W. M. L., christliche Sittenlehre. Berlin, 1819—23. Bd. III.*).

Schwarz, F. H. Ch., evangelisch-christliche Ethik. Handbuch für Theologen und andere gebildete Christen. Heidelberg, 1821. 2 Aufl. 1830. Bd. II.

Flatt, J. F. von, Vorlesungen über die christliche Moral, herausgeg. von J. Ch. F. Steudel. Tüb., 1823.

* Baumgarten-Crusius, L. F. O., Lehrbuch der christlichen Sittenlehre. Lpz., 1826.

* Bruch, J. F., Lehrbuch der christlichen Sittenlehre, zum Gebrauche bei seinen akademischen Vorträgen entworfen. Straßb., 1829—32. Bd. II.**).

4. Von der praktischen Theologie.

Nitzsch, C. J., ad theologiam practicam felicius excolendam obss. Bonnae, 1831. Schleiermacher §. 257. ff.

§. 95.

Die praktische Theologie umfaßt die vollständige Theorie der Wirksamkeit eines Klerikers. Sie entlehnt ihre idea-

*) Populär: Vorlesungen über die Sittenlehre. Berlin, 1823. Bd. II.

**) Bei den Katholiken wurde die Moral seit der Reformation meist entweder von jesuitischem oder jansenistischem, von Einigen auch von allgemein philosophischem Standpuncte aus bearbeitet. Von neuern deutsch-katholischen Moralisten sind zu nennen: Stattler, Lauber, Schwarzhüber, Danzer, Reyberger, Schenkl, Mutschelle, Geishüttner, *Sailer, Riegler, Schreiber.

len Principien aus dem Gebiete der Religionsphiloſophie und Ethik, ihre realen aus der Geſchichte und Statiſtik des chriſtlich-kirchlichen Gemeindelebens; ihren Stoff nimmt ſie aus dem ganzen Gebiete der exegetiſchen, hiſtoriſchen und ſyſtematiſchen Theologie; ihre Form endlich eignet ſie ſich aus dem Gebiete der Kunſt im weiteſten Sinne des Wortes an.

Bisher wurde gefragt: was hat der Geiſtliche (κληρικός) zu wiſſen nöthig? Jetzt fragt es ſich: was ſoll er können? Wir treten ſomit aus dem Gebiete der Wiſſenſchaft (ἐπιστήμη) in das Gebiet der Kunſt (τέχνη), nicht aber etwa aus dem der Theorie in das der Praxis; denn es iſt ſchon oben bei der Moral gezeigt, wie dieſe Eintheilung falſch angewendet wird, da grade die dem Praktiſchen zugewandten Fächer der Theologie weit eher Theorieen zu nennen ſind, als die dem rein Wiſſenſchaftlichen ſich nähernden der Dogmatik u. ſ. w. Die theoretiſche Kunſtlehre ſelbſt aber, wiewohl ſie von der Wiſſenſchaft als ſolcher geſchieden werden kann, hört nicht auf, Gegenſtand wiſſenſchaftlicher Forſchung und Erörterung zu ſein. Im Gegentheile wird ſich hier der wiſſenſchaftliche Sinn auf eine eigenthümliche Weiſe gegen eine geiſtloſe Empirik geltend machen müſſen. Beſteht nämlich das Weſen der Wiſſenſchaft, wie wir gleich zu Anfange gezeigt haben, nicht in bloßer Gelahrtheit, nicht im bloßen Innehaben von gewußten Gegenſtänden, ſondern in freier Beherrſchung des geiſtigen Stoffes; ſo thut ſich grade hier dem wiſſenſchaftlichen Geiſte ein neues Feld auf, wo das Formale über den Stoff Herr werden und wo es ſich zeigen muß, ob man das, was man zu wiſſen meint, auch wirklich wiſſe, d. h. in ſein Bewußtſein verarbeitet habe. Hier ſcheiden ſich Büchergelehrſamkeit und Lebensweisheit — **hic Rhodus, hic salta!**

Die praktiſche Theologie hat demnach die große Aufgabe, alles, was ſich der Theolog auf dem Wege der wiſſenſchaftlichen Forſchung angeeignet hat, ins Leben einzuführen und ſomit die Theologie ſelbſt an ihre Beſtimmung zu brin-

gen*). Es ist nun freilich wahr, daß es auch hier mit der Theorie allein nicht gethan sei, und daß zur praktischen Anweisung die Praxis selber hinzukommen müsse, wovon später. Allein bloße Uebung auf das Gerathewohl hin, ohne leitendes Princip, ohne Blick auf das Ganze ist ein jämmerliches Ding und steht dann zur übrigen gelehrten Theologie in einem so ganz fremden und unbegreiflichen Verhältnisse, daß man nicht einsieht, wozu so viel Studium? Und somit ist eben die praktische Theologie der interpres, der Dolmetscher zwischen der Schule und dem Leben; nur daß sie nicht selbst wieder in ihrer Wissenschaftlichkeit zum philosophischen Kauderwälsch werde!

Der praktischen Theologie steht die ganze übrige Theologie zu Gebote, ja sie ist gewissermaßen eine Wiederholung derselben unter pragmatischer Form**). In ihrer Idee reicht sie in die Religionsphilosophie und Ethik zurück, indem die Aufgabe des Religionslehrers im Allgemeinen sich nach den Begriffen von der Religion selbst, von der Bestimmung des Menschen, der Wichtigkeit des Lehrstandes u. s. w. richten wird. In dieser Beziehung trifft ihre Aufgabe theilweise mit der der Encyklopädie zusammen***). Was nämlich dort bei dem Eintritte in die Schule allgemein angedeutet wurde, muß jetzt bei dem baldigen Austritte aus derselben, bei dem Eintritte in das Leben nicht nur wiederholt, sondern weiter ausgeführt und fruchtbar ge-

*) Daß nämlich der ganze Zweck der Theologie durch das Leben der Kirche bedingt sei, und daß jene keine reine Wissenschaft im strengsten Sinne des Wortes, d. h. eine solche sei, die es nur mit dem Wissen um des Wissens willen zu thun hat, ist gleich in den ersten Paragraphen gezeigt worden. Es ist daher als eine eigentliche Verirrung des theologischen Zeitgeistes zu bedauern, in der selbst große und achtungswerthe Männer befangen sein konnten, wenn z. B. Planck (Einleitung in die theologischen Wissenschaften II. S. 593. ff.) die praktische Theologie wie ein Stiefkind, ja fast wie einen Bastard behandelt, dessen der gelehrte Mann sich schämt.

**) Sehr schön vergleicht daher Schleiermacher (§. 31. der ersten Ausg.) die praktische Theologie der Krone des Baumes, welche den ihr zugeführten Lebenssaft in Blüthe und Frucht verwandelt, vor unsern Blicken entfaltet.

***) Vgl. die ersten Paragraphe dieses Buches.

macht werden. Bei den allgemeinen Bestimmungen bleibt aber die praktische Theologie noch nicht stehen. Die Wirksamkeit des Geistlichen ist nicht eine bloß religiöse im Abstracten; sie ist eine concret-christliche. Die ganze Bibel- und Kirchengeschichte also, sowie die Kenntniß der geschichtlich gebildeten Gegenwart ist es, was seiner Thätigkeit die positive, reale Unterlage gibt. Er hat den Boden kennen gelernt, auf dem er stehen soll; die praktische Theologie stellt ihn nun wirklich darauf und lehrt ihn stehen. Allein seine Wirksamkeit muß einen Stoff haben. Er soll den Boden bearbeiten, auf dem er steht, er soll ihn bebauen, besäen, befruchten. Siehe, da öffnen sich ihm die Schätze der Bibel, und was ihn Dogmatik und Sittenlehre gelehrt haben, das soll er jetzt für die Canzel, für die Kinderlehre, für das Kranken- und Sterbebett verarbeiten. Als solche pragmatische Wiederholungsfächer der wissenschaftlichen Theologie wären praktische Exegese, praktische Bibelgeschichte, praktische Dogmatik u. s. w. zu betrachten, die den Stoff für die Homiletik, für die Katechetik u. s. w. zubereiten. Damit wäre aber die Aufgabe der praktischen Theologie noch nicht geschlossen. Es fragt sich nicht nur: was soll gepredigt und gelehrt werden? sondern eben das „wie?" ist eine Hauptfrage. Und somit bleibt als die eigenthümliche Aufgabe der praktischen Theologie auch noch zurück, die Form anzuweisen, unter der gewirkt werden soll. Diese Form eignet sich die praktische Theologie aus dem Gebiete der Kunst an. Wir nehmen das Wort zunächst im weitesten Sinne vom Können, im Gegensatze gegen das bloße Wissen. So ruht die Homiletik ihrer formalen Seite nach auf der Kunst der Rede (Rhetorik), die Katechetik auf der Kunst des Unterrichtes und der Erziehung (Didaktik und Pädagogik), die Pastoraltheologie auf der Kunst des Lebens, auf demjenigen Theile der Ethik, den wir als die Klugheit bezeichnen; die Liturgik aber tritt ihrerseits in ein noch bestimmteres Verhältniß zu den eigentlichen Kunstformen im engern Sinne des Wortes, was unten zu zeigen.

§. 96.

Die ganze Wirksamkeit des christlichen Klerikers läßt sich in folgende drei Aufgaben zusammenfassen: 1. Vorbereitung

der Einzelnen zum Leben in der christlichen Gemeinschaft (Katechetik); 2. Leitung und Förderung des christlichen Lebens in der Gemeinschaft selbst, und zwar a. im öffentlichen Cultus (Liturgik und Homiletik) b. im christlichen Privatleben (Pastoraltheologie); 3. Bewahrung der Kirche vor schädlichen Einflüssen von innen und Vertretung ihrer Rechte nach außen (Theorie der Kirchenverfassung, des Kirchenregimentes und der Kirchenzucht = Kirchenrecht).

Diese Eintheilung beruht auf der Stellung, welche der Geistliche als Einzelner zur Masse einnimmt. Der Gegensatz von Kirchendienst und Kirchenregiment, wonach Schleiermacher das Ganze der praktischen Theologie eintheilt*), wird mehr oder weniger auf jedem dieser einzelnen Gebiete zur Erscheinung kommen. Will man aber mehr auf das Object der Thätigkeit sehen, so kann man allerdings auch sagen, daß sich dieselbe vorzüglich auf zwiefache Weise zeige: „als leitende Thätigkeit im Cultus und als Anordnung der Sitte" **); nur daß dann die Katechetik beides in sich begreift, indem die katechetische Thätigkeit sich einerseits mit der homiletischen und liturgischen zur Ausübung des protestantischen Gottesdienstes verbindet (wenigstens bilden in vielen Gegenden die Katechisationen selbst mit einen Theil des Cultus), andererseits aber wieder in das weitere, an keine Zeit und kirchliche Form gebundene Gebiet der Seelsorge und Gemeindeleitung hinüberschlägt. Man könnte auch wieder eintheilen in die eigentlich kirchliche, in die häusliche und in die amtlich-politische Thätigkeit des Geistlichen, wozu dann freilich noch eine gemischte als Ergänzung kommen müßte (wie z. B. Casualien). Wir folgen indessen der im Paragraphe bezeichneten Eintheilung, indem wir Einzelnes von dem, was Schleiermacher unter dem Abschnitte des Kirchenregimentes berührt und was vorzüglich die Wirksam-

*) Schleierm. §. 274.

**) Schleierm. §. 269.

keit des theologiſchen Lehrers und Schriftſtellers angeht, in der Methodologie zur Sprache bringen werden.

Litteratur der geſammten praktiſchen Theologie*).

* Niemeyer, A. H., Handbuch für chriſtliche Religionslehrer. Halle, 1790. 6 Aufl. 1823. u. 27. Bd. II.

Gräffe, J. F. Chp., die Paſtoraltheologie nach ihrem ganzen Umfange. Gött., 1803. Bd. II.

Schlegel, G., Handbuch der praktiſchen Paſtoralwiſſenſchaften, herausgeg. von J. E. Parow. Greifsw., 1811.

Kaiſer, G. Ph. Ch., Entwurf eines Syſtems der Paſtoraltheologie für Vorleſungen. Erl., 1816.

* Hüffell, L., über das Weſen und den Beruf des evangeliſch-chriſtlichen Geiſtlichen. Ein Handbuch der praktiſchen Theologie in ihrem ganzen Umfange. Gießen, 1822. 23. 2 Aufl. 1830. 31. Bd. II.

Danz, J. T. L., die Wiſſenſchaften des geiſtlichen Berufs, im Grundriſſe. Jena, 1824.

Köſter, F. B., Lehrbuch der Paſtoralwiſſenſchaft mit beſonderer Rückſicht auf Paſtoralweisheit. Kiel, 1827.

Harms, Kl., Paſtoraltheologie. In Reden an Theologie Studirende. Kiel, 1830. 31. Bd I. II.**).

a. Katechetik.

§. 97.

Die Katechetik gibt die Anweiſung zum Unterrichte der Neulinge im Chriſtenthume. Sie umfaßt daher in den chriſtlichen Staaten unſerer Zeit zunächſt den Religionsunterricht der Jugend; zugleich aber gehört in ihren Bereich die Unter-

*) Die Litteratur zu den einzelnen Theilen (Homiletik, Katechetik u. ſ. w.) ſiehe an ihrem Orte, ältere Werke von Chryſoſtomus, Auguſtin, Rabanus Maurus im Anhange des erſten Theiles (Litteratur der Encyklopädie), mehreres auch unten unter Paſtoraltheologie. Die ältern Anleitungen von Quenſtädt, Hartmann, Roques, Deyling, Mieg, Freſenius haben für uns nur noch hiſtoriſchen Werth. An ſie ſchließen ſich an Mosheim (1754), J. G. Roſenmüller (1778. 2 Aufl. 1792.), G. F. Seiler (1786.), J. J. Pfeiffer (1789.).

**) Ziemlich reich iſt auf dieſem Gebiete die katholiſche Litteratur: Rautenſtrauch, Horvath, Lauber, Giftſchütz, Sailer, Schwarzl, Schenkl, Gallowitz, Fingerlos, Powondra, Hinterberger.

weisung allfälliger Proselyten, Convertiten, oder auch solcher Erwachsener, bei welchen der frühere Religionsunterricht verabsäumt oder vernachlässigt worden.

Der Thätigkeit, Anfänger und Neulinge im Christenthume zu unterrichten, muß eigentlich, streng genommen, noch eine andere vorausgehen, nämlich die Menschen erst für das Christenthum zu gewinnen, wofür neulich der Name Halieutik (von ἁλιεύω, ἁλιεύς Matth. IV, 19.) gewählt worden ist*), und was besonders eine Aufgabe der Missionswissenschaft (Apostolik, Keryktik)**) wäre. Indessen schließt sich die Missionsthätigkeit großentheils schon an irgend einen Anfang an, und in sofern trifft sie mit der Katechetik im weitern Sinne des Wortes zusammen; oder wo sie auf Hindernisse stößt, wird sie als angewandte Apologetik oder Polemik erscheinen. Zudem erfordert der Beruf eines Missionars eine von der gewöhnlichen theologischen Bildung verschiedene, meist auf den eigenthümlichen Zweck der Christenthumsverbreitung berechnete Unterrichtsweise, so daß für die sogenannte Missionswissenschaft kein Raum neben den andern praktischen Fächern übrig bleibt, sondern diese vielmehr in ihr, nur in anderer Mischung und Beziehung, enthalten sind.

Was nun aber die Katechetik selbst betrifft, so ist der Name zum Theil zufällig entstanden***); denn κατηχεῖν (woher κατηχητής, κατηχούμενος) hat sowohl im N. T., als bei den frühern Kirchenlehrern die Bedeutung des Verkündens und Unterrichtens überhaupt (vgl. Luc. I, 4. Apostelgesch. XVIII, 25. XXI, 21 — 24. Röm. II, 18. Gal. VI, 6. 1 Cor. XIV, 19.). Demnach wäre Katechetik allerdings synonym mit Keryktik†).

---

*) Sickel Grundriß der christlichen Halieutik. Lpz., 1829.

**) Vgl. Schleiermacher §. 298. Danz S. 362. und die dort angeführten Schriften von Stier und Lindner.

***) Schleierm. §. 291. hält die Benennung für den ganzen Umfang der Aufgabe zu beschränkt. Gewissermaßen ist sie aber auch wieder zu weit, indem das κατηχεῖν im alten Sinne des Wortes auch die homiletische Thätigkeit in sich schließt.

†) Siehe indessen unten §. 99.

Später aber bildete sich der bestimmtere Sprachgebrauch aus, wonach Katecheten die hießen, welche die Neulinge (κατηχούμενοι)*) in das Christenthum einführten. Sie hießen daher auch Nautologen, weil sie nach einer damals üblichen Allegorie die neu hinzukommende Schiffsmannschaft an Bord brachten. Bei diesem Begriffe muß man stehen bleiben, wenn man den Umfang der katechetischen Thätigkeit bestimmen will. Jeder, der noch nicht so weit in seinem Christenthume gefördert ist, um selbstständig am Cultus theilzunehmen und dessen Elemente mit Nutzen für seine Seele anzuwenden, ist noch ein Katechumen (ein Unmündiger), „der erst empfänglich werden soll für die erbauende, wie für die ordnende Thätigkeit" innerhalb der Kirche**), und jeder, der ihn dazu vorbereitet, ihn empfänglich macht, ist Katechet.

Nun ist es allerdings wahr, daß bei uns meist die christliche Jugend, d. h. derjenige Theil der Gemeinde, der zwar durch die Taufe ihr einverleibt, aber noch nicht durch Erneuerung des Taufgelübdes (Confirmation) selbstständig in den kirchlichen Verband eingetreten ist, Object der katechetischen Thätigkeit wird***). Allein auch Erwachsene, wie sie im Paragraphe bezeichnet sind, bedürfen eines katechetischen Unterrichtes. Proselyten nennt man gewöhnlich die, welche von einer größern Religionsgesellschaft in die andere übertreten (z. B. Juden, die Christen werden); Convertiten hingegen solche, die von einer Confession zur andern übergehen (Katholiken, die Protestanten werden, und umgekehrt). Wie nun überhaupt solche Uebertritte vom religiös-sittlichen Standpuncte aus beurtheilt werden sol-

---

*) Verschiedene Classen: ἀκροώμενοι, γονυκλίνοντες, βαπτιζόμενοι, ψωτιζόμενοι.

**) Schleierm. §. 293. 294.

***) Katechumenen im engern Sinne sind dann die, welche sich auf den Act der Confirmation vorbereiten lassen (Confirmanden). Der Confirmandenunterricht ist auch eigentlich ausschließlicher Gegenstand der klerikalischen Wirksamkeit, während der frühere Religionsunterricht auch in das Gebiet der Schul- und der häuslichen Erziehung fällt. Man kann füglich mehrere Classen von Katechumenen aufstellen, deren jede auch eine andere Behandlung erfordert.

len, und wie sich der Geistliche hierin zu benehmen habe, bleibt der Ethik und Pastoralklugheit zu bestimmen übrig. Die Katechetik hat es nur mit denen zu thun, bei welchen der Entschluß bereits gefaßt ist. Auf diesen hingegen unmittelbar zu wirken, liegt außer der Aufgabe und dem Berufskreise des protestantischen Geistlichen; bloß mittelbar kann die apologetische und polemische Thätigkeit Folgen haben, die man zwar nie auf den Fall hin berechnen, aber auch, wo sie sich wie von selbst einstellen, nicht zurückweisen soll. Endlich gibt es auch in christlichen Staaten solche Erwachsene, die um ihrer christlichen Unmündigkeit willen eines katechetischen Unterrichtes bedürfen. So wird z. B. in Zuchtanstalten die katechetische Form zweckmäßiger sein, als die homiletische. Unterricht von Matrosen, Soldaten u. s. w.

§. 98.

Da die christliche Religion sowohl auf den Thatsachen des Bewußtseins und somit auf dem Boden der allgemeinen Menschenreligion, als auch auf den Thatsachen einer positiven Offenbarung, mithin auf dem Boden der Geschichte ruht; so wird die Aufgabe des Katecheten darin bestehen, sowohl das religiöse Gefühl und den auf die religiösen Wahrheiten gerichteten Verstand des Katechumenen von innen heraus zu entwickeln, als auch das von außen Dargebotene seiner Seele einzuprägen. Daraus ergibt sich auch, wie weit sich die erotematische Form für den katechetischen Unterricht eigne.

Wenn wir schon die Definition der Katechetik zu eng befunden haben, wonach sie bloß (z. B. nach Schwarz) die Anleitung sein soll, „die Kinder" in der Religion zu unterrichten, so wird noch ein ferneres Merkmal zu viel in den Begriff aufgenommen, wenn man (etwa mit Bertholdt)*) sagt: „sie „sei die besondere Wissenschaft, welche die Regeln aufstellt, nach

*) Theologische Wissenschaftskunde II. S. 297.

„welchen man ſich bei dem chriſtlichen Religionsunterrichte in „Fragen und Antworten richten müſſe, um ihn zweck„mäßig und nützlich zu machen.“ Dieſer Mißverſtand, bei dem Worte Katechetik, Katechismus u. ſ. w. gleich an Fragen und Antworten zu denken, hat ſogar den gemeinen Sprachgebrauch verderbt, wonach von Bienen- und Pferdekatechismen die Rede iſt, als ob Katechismus mit einem Frag- und Antwortſpiele eins wäre. Die erotematiſche Form iſt eine rein zufällige in der Sache, und es läßt ſich ein katechetiſcher Unterricht denken, bei dem ſie eine ziemlich untergeordnete Rolle ſpielt. Es kommt alles auf die Sache und den Zweck des Fragens an. Gilt es, das, was im Menſchen ſelber liegt, zu entwickeln, das religiöſe und ſittliche Gefühl zum Bewußtſein zu bringen, ſo mag hier allerdings die ſogenannte Sokratik (Mäeutik, Hebammenkunſt des Geiſtes) ihre Dienſte leiſten, wiewohl auch hier nicht zu vergeſſen iſt, daß Sokrates es mit andern Leuten zu thun hatte, als in der Regel der Katechet*). Gilt es aber Thatſachen mitzutheilen, Poſitives zu erzählen, zu entwickeln u. ſ. w., ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß ſich hier nichts „herauslocken“ läßt, wo noch nichts als eine tabula rasa iſt. Das ſchon Gelernte aber wieder abfragen, die Aufgabe überhören iſt doch wohl etwas von der gerühmten Sokratik himmelweit Verſchiedenes, und doch ſind die Fragen und Antworten unſerer Katechismen weiter nichts als ein mnemoniſches Hülfsmittel, das eben ſowohl (wie im Katechismus von Leo Judä) umgekehrt eingerichtet ſein könnte, ſo nämlich, daß der Katechumen fragte und der Katechet antwortete. Wir wollen damit nicht in Abrede ſtellen, daß die dialogiſche Form allerdings bei dem katechetiſchen Unterrichte ihren hohen, ja ihren eigenthümlichen Werth hat, und daß ſich eben durch dieſes Dialogiſche die katechetiſche Wirkſamkeit von der homiletiſchen unterſcheidet. Allein die wahre Kunſt des Geſpräches beſteht nicht nur darin, Andere auszufragen (was bekanntlich eine höchſt langweilige Converſation gewährt), ſondern ſich am gehörigen Orte auch wieder der Rede zu bemächtigen und etwas zu geben; und dieß wird da noch um ſo mehr eintreten, wo doch

*) Hüffell a. O. I. S. 447. ff.

eigentlich der Katechet der gebende und der Katechumen der empfangende sein soll. Zudem aber kann in den Anweisungen über das Formelle die katechetische Theorie noch lange nicht vollendet sein. Der Stoff des Unterrichtes, die Art, wie überhaupt auf Geist und Herz der Jugend gewirkt werden soll, noch ohne Rücksicht auf die äußere Gestalt, bedarf einer weit tiefer gehenden Erörterung, als man diesem Gegenstande gewöhnlich widmet. Dieß wird den allgemeinen Theil der Katechetik bilden, wohin auch die Theorie der Katechismen gehört. Im Besondern wird dann erst von der anzuwendenden Methode des Unterrichtes gehandelt werden müssen; und auch hier ist es wenigstens kein Schade, wenn sich gegen die bis an das Barocke streifende Gräffesche Fragentechnik in neuerer Zeit die strenger didaktisch-theologische Methode durch Schwarz, Rütenick u. A. wieder geltend gemacht hat. Kenntniß der religiösen Menschennatur und ihrer Bedürfnisse, Gewandtheit in der Entwickelung der Begriffe, Leichtigkeit, sich in andere Denk- und Vorstellungsweisen zu versetzen, kurz eine vielfache psychologisch-pädagogische Bildung machen die eine Seite des Katecheten, wozu dann aber auch die andere nicht minder wesentliche gehört, nämlich solide Bibel- und Geschichtskenntniß und eine ins Leben verarbeitete Exegese, Dogmatik und Moral. Endlich aber und vor allem ist hier die eigene christliche Lebensrichtung, der klare, einfache, kindlich-apostolische Sinn, väterliche Milde und Ernst des Charakters, sittlicher Takt und die Weihe religiöser Begeisterung wichtig.

Litteratur der Katechetik*).

Rütenick Uebersicht der katechetischen Litteratur in den theologischen Studien und Kritiken. Jahrg. 1831. S. 188. ff. Tholuck litterarischer Anzeiger. Jahrg. 1830. Nr. 18. Schultheß, J., Untauglichkeit der seit 300 Jahren kirchlich eingeführten Katechismen für unsere Zeiten, im pädagogischen Betrachte vornehmlich. Zür., 1830.

---

*) Die Litteratur der Katechismen können wir hier nicht mit hereinziehen. — 1. Vor der Reformation: einzelne Werke aus dem christlichen Alterthume, wie der λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας des Gregorius Nyssenus und die Schrift des Augustinus de catechizandis rudibus an den Diakonus Deogratias zu Carthago, gehören nur theilweise hierher. Das Buch des Rabanus Maurus de institutione clericorum enthält

Gräffe, J. F. Chp., vollſtändiges Lehrbuch der allgemeinen Katechetik, nach kantiſchen Grundſätzen. Göttingen, 1795—99. Bd. III. 2 Aufl. von Bd I. 1805.

Grundriß der allgemeinen Katechetik, nach kantiſchen Grundſätzen. Gött., 1796.

Daub, C., Lehrbuch der Katechetik. Zum Behufe der Vorleſungen. Frankf. a. M., 1801.

Schwarz, F. H. Ch., Katechetik oder Anleitung zu Unterredungen mit der Jugend im Chriſtenthume. Gießen, 1818. 2 Aufl. 1819.

* Thierbach, E., Handbuch der Katechetik. Frankenhauſen, 1822. 23. Bd. II.

die Katechiſirkunſt. Nordhauſen, 1826—31. Bd. V.

Lehrbuch der Katechetik. Hannover, 1830.

† Hirſcher, J. B., Katechetik oder der Beruf des Seelſorgers, die ihm anvertraute Jugend im Chriſtenthume zu unterrichten und zu erziehen, nach ſeinem ganzen Umfange dargeſtellt. Tübingen, 1831. (vgl. die Rec. deſſelben von Schwarz in den theologiſchen Studien und Kritiken. Jahrg. 1833. Heft 1. S. 176. ff.)

Eine praktiſche Anweiſung zu Behandlung der Schleiermacherſchen Dogmatik in katechetiſcher Form: Rütenick, K. A., der chriſtliche Glaube, nach dem lutheriſchen Katechismus in katechetiſchen Vorträgen zuſammenhängend dargeſtellt. Berlin, 1829. — Ueber das Geſchichtliche der ältern Katechetik ſind die Werke von Walch, Zachariä, Langemack, Köcher und Schuler zu vergleichen.

b. Liturgik.

§. 99.

Die Liturgik handelt von der Anordnung des chriſtlichen Cultus im Allgemeinen und von der Verwaltung deſſelben

---

auch einen Abſchnitt de modo catechizandi. Die Mönche Otfried, Notker Balbulus u. A., ſowie die Myſtiker, namentlich Wikliff, Huß, Gerſon, machten ſich um den katechetiſchen Unterricht verdient. — 2. Seit der Reformation: Luther griff auch hier mit neuer Energie durch. Sein großer und kleiner Katechismus ſind in der Geſchichte der Katechetik Epoche machend. Vgl. die Vorrede zum größern Katechismus und ſein Büchlein von der deutſchen Meſſe und dem deutſchen Gottesdienſte 1526. (Marheinecke Geſchichte der deutſchen Reformation II. S. 211. ff.) Es folgen dann Anweiſungen von Hyperius, Trotzendorf, Spener (katechetiſche Tabellen 1683. Gedanken von der Katechismusinformation 1715.), Kortholt, Lütkemann, Rambach, Mosheim, Baumgarten, Buddeus, Knittel, Baſedow, Miller, Roſenmüller (1793.), J. W. Schmid (1791. 92. 2 Aufl. 1798. ff.).

im Besondern. Das erstere gehört in den Bereich des Kirchenregimentes, das letztere in den des Kirchendienstes.

Das Object der Liturgik ist die Liturgie*), (die Agende im weitern Sinne), d. h. die normative Gestalt des Cultus. Die Liturgie zu bestimmen, ist Sache der Kirchenbehörde; sie zu verwalten, Sache des einzelnen Geistlichen. Was das letztere betrifft, so sind wir im Anfange davon ausgegangen, daß der christliche Theolog wesentlich dem Lehrstande und nicht etwa einer Priesterkaste angehöre, die in Verwaltung des Heiligen u. s. w. besondere Vorrechte hätte. Wir haben aber auch zugegeben, daß, obwohl im Christenthume und namentlich im Protestantismus das Wort (Lehre, Predigt) die Hauptsache ist, doch auch das darstellende Handeln, das Symbolische und Kunstgemäße nicht ganz ausgeschlossen werden dürfe. Einen Theil der kunstgemäßen Darstellung im Cultus oder mit andern Worten den symbolischen Ausdruck der Andacht unter gewissen geregelten, ästhetischen Formen übernimmt bei den Protestanten die Gemeinde selbst, z. B. den Kirchengesang; einen andern Theil aber überträgt sie dem Geistlichen, so das laute und öffentliche Vorsprechen der Gebetsformel und die unter gewissen Formularen und nach mehr oder weniger vorgeschriebenem Ritus zu vollziehende Verwaltung der Sacramente**). Diese Uebertragung geschieht aber nur der Ordnung wegen, welche am natürlichsten solche Verrichtungen dem Amte und der Person des Lehrers zuweist, nicht aber unter der Voraussetzung, daß dieser allein vermöge der erhaltenen priesterlichen

*) Ueber λειτουργός, λειτουργεῖν, λειτουργία (Luc. I, 23. Hebr. IX, 21.), gebildet aus λεῖτος (von λαός) s. v. a. δημόσιος und ἔργον (munus publicum), vgl. die Wörterbücher. — Das lateinische cultus (λατρεία) entspricht den deutschen Wörtern „Gottesdienst" und „Gottesverehrung," die freilich beide etwas Uneigentliches in sich fassen. Vgl. Herder von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen (Werke XII. S. 273—294.). Die Bedeutung aber des Cultus selbst zu würdigen, ist Sache der Ethik. Vgl. §. 94.

**) Wiewohl letzteres in der reformirten Kirche nicht ausschließlich der Fall ist, da z. B. in mehrern Gegenden derselben auch Weltliche das Abendmahl theilweise administriren.

Weihe dazu befähigt sei. Allerdings handelt der Liturg im eigentlichsten Sinne als Priester, aber er vertritt in diesem Augenblicke nur das gemeinsame Priesterthum Aller; weßhalb denn auch in der liturgischen Thätigkeit des Geistlichen, welche bloß der Träger des Gemeingefühls ist, die Persönlichkeit desselben zurücktritt und in das Gemeingefühl sich verliert; während hingegen bei der homiletischen Lehrthätigkeit das Persönliche und Individuelle, als das Gemeingefühl bestimmend und leitend, hervortreten soll*).

§. 100.

In dem Studienkreise des protestantischen Geistlichen wird derjenige Theil der Liturgik, der sich auf den Kirchendienst oder die unmittelbare Verwaltung bezieht, den geringern, der hingegen, der sich auf das Kirchenregiment und somit auf die Anordnung bezieht, den größern Raum einnehmen, während in der katholischen Kirche grade das umgekehrte Verhältniß eintritt.

Würde das Studium der Liturgik nur im Aneignen äußerer Kunstfertigkeit oder nur darin bestehen, das, was einmal durch kirchliche Ordnung festgestellt ist, auf eine würdige Weise zu verwalten; so wäre es, bei den Protestanten wenigstens, wohl kaum der Mühe werth, einen Namen für die Sache zu erfinden; denn alles wird sich hier auf Uebung, Anstand und Herkommen beziehen und sich so zu sagen von selbst lernen**); es

*) Schleiermacher §. 286. Anm. Die liturgische Thätigkeit gehört daher mit Recht vor den Altar, die homiletische auf die Canzel.

**) Wir wollen damit keineswegs den verwaltenden Theil der Liturgik als etwas aufstellen, mit dem man es leicht zu nehmen habe. Im Gegentheile. Nur läßt sich das, was hier die Hauptsache ist, die würdige Vertretung des priesterlichen Amtes im Namen der Gemeinde nicht lernen; sondern es greift dieß tiefer in die religiöse Stimmung und die ächte Verfassung des Gemüthes ein, die der wahre Träger aller erbaulichen liturgischen Thätigkeit ist; daher wohl Feßler (Rückblicke auf seine 70jährige

sei denn, daß z. B., wie in der preußischen und badenschen Agende, gewisse Sololeistungen im Gesange von Seiten des Geistlichen gefordert würden, die aber auch bald eingeübt sein dürften. Allein die Liturgik hat ein weiteres Feld. Grade das Allgemeine, das Grundsätzliche ist hier die Hauptsache. Was ist der christliche Cultus? Was soll er? In welchem Verhältnisse stehen die symbolischen Theile desselben zum Worte? Welcher Antheil gebührt der bildenden Kunst, der Mimik, der Tonkunst, dem Gesange? In welchem Maße, in welcher Zeitfolge sind die einzelnen Elemente des Gottesdienstes zu behandeln? Nach welchen Grundsätzen sind Agenden und Gesangbücher zu bearbeiten? (Theorie des Kirchenliedes.) Wie soll sich das Bindende zum Freien, wie das Stätige zum Beweglichen verhalten? Dieß alles sind Fragen, worüber sich der wissenschaftliche Theolog muß Rechenschaft geben können*). Hier greift dann auch die Liturgik fast in alle übrigen theologischen Disciplinen ein. Das Wesen des Cultus selbst in seiner Idee zu erfassen, ist, wie schon bemerkt, Sache der Religionsphilosophie und der Ethik. Die Entwickelung desselben in der Geschichte führt uns die Archäologie vor, auf deren historischem Boden die Liturgik steht (vgl. §. 73.). Die Fragen aber, wem es zukomme, Aenderungen im Cultus vorzunehmen und denselben überhaupt zu bestimmen (jus circa sacra), finden ihre Beantwortung im Kirchenrechte, mit welchem die Liturgik in sofern verschwistert ist, als die Geschichte der Verfassung und des Cultus mehrentheils Hand in Hand geht. Endlich hat aber auch die dogmatische Ueberzeugung (obwohl es besser ist, wenn sie nicht in schroffer Einseitigkeit hervortritt) an liturgischen Bestimmungen einen unverkennbaren Antheil, so daß Agenden und Gesangbücher, ähnlich wie die Katechismen, Ausdruck der in einer Zeit oder in einer Gemeinde herrschenden Glaubensweise sind.

Pilgerschaft. Breslau, 1826. S. 416.) nicht ganz unrecht sagt: „Schule „und Belesenheit, Fleiß und Uebung können bei ausgezeichneten Talenten „vortreffliche Redner bilden; aber die Bildung eines von und mit Gott „erfüllten Liturgus ist ausschließend (?) das Werk der Gnade, d. i. der „Erleuchtung, der Entflammung, der Salbung des göttlichen Geistes."

*) Schleiermacher §. 281—283.

Da endlich der protestantische Cultus seine Principien im Gegensatze gegen den römisch-katholischen Ueberschwall der Ceremonien sowohl, als gegen die Starrheit und Nüchternheit oder auch wieder gegen die mißverstandene reine Innerlichkeit gewisser Secten und Partheien zu behaupten hat, so wird die Liturgik in der Entwickelung und Rechtfertigung dieser Principien gleichsam den praktischen Theil zur comparativen Dogmatik oder Symbolik bilden; denn man wird auch geschichtlich finden, daß die liturgischen Bestimmungen meist mit den symbolischen Schritt gehalten haben. So bildet unverkennbar das **missale Romanum** den praktischen Ausdruck der **professio fidei Tridentina**, wie das **common prayer book** den der 39 Artikel.

Wenn nun aber so bei den Protestanten der grundsätzliche Theil der Liturgik der wichtigere, der administrative, technische hingegen der untergeordnete ist; so ist es bei den Katholiken umgekehrt. Ist es doch hier grade die klerikalische Technik, der levitische Mechanismus des Meßopferdienstes, die complicirteste Mimik und Manipulation, sowie die musikalische Bildung*), womit recht eigentlich die Lehrzeit des künftigen Priesters in Anspruch genommen wird; während dagegen die Grundsätze für immer festgestellt sind und dem Einzelnen nichts übrig bleibt, als sich an das Vorgeschriebene zu halten, oder, wenn er je wissenschaftlichen Trieb dazu fühlt, es apologetisch zu rechtfertigen, indem er die tiefere Bedeutung der Gebräuche und Symbole in speculativ sein sollenden Formen auszudrücken versucht, was bekanntlich den phantasiereichen Köpfen einer gewissen Schule nie schwer wird**).

Litteratur der protestantischen Liturgik.

(Vgl. die Litteratur der Archäologie.)

Spazier, K., freimüthige Gedanken über die Gottesverehrungen der Protestanten. Gotha, 1788.

*) In Beziehung auf das letztere dürfte indessen auch von den Protestanten mehr gefordert werden, wenigstens so viel, um auf die Gesangbildung des Volkes und der Jugend verständig wirken zu können.

**) Einzelne Ausnahmen, wie die dankenswerthen Bemühungen eines Wessenberg um Einführung des deutschen Kirchengesanges, liegen schon außerhalb des katholischen Princips und gehören eben den protestantischen Erscheinungen innerhalb der katholischen Kirche an.

Wolfrath, F. W., Fragen über liturgische Gegenstände, zur nähern Prüfung aufgestellt und vorläufig beantwortet. Hamburg, 1792. 2 Aufl. Lpz., 1794.

Jenisch, D., über Gottesverehrung und kirchliche Reformen. Berlin, 1803.

Reinhold, F. L., Ideen über das Aeußere der evangelischen Gottesverehrung. Neustrelitz, 1805.

(Kähler, L. A.,) Sendschreiben an einen Freund über die Erneuerung des Cultus. Lpz., 1815.

*Gaß, J. Chp., über den christlichen Cultus. Breslau, 1815.

Horst, G. Kr., Mysteriosophie oder über die Veredlung des protestantischen Gottesdienstes. Frankf., 1817. Bd. II.

Fritsch, J. H., über die zweckmäßigen Mittel zur Wiederherstellung und fleißigen Benutzung des öffentlichen Gottesdienstes. Magdeb., 1817.

Funk, J. C., Geist und Form des von Luther angeordneten Cultus. Berlin, 1818.

*Kapp, G. F. W., Grundsätze zur Bearbeitung evangelischer Agenden mit geschichtlicher Berücksichtigung der frühern Agenden. Erlangen, 1831.

Wagnitz, H. B., liturgisches Journal. Halle, 1801—11. Bd. IX. Die verschiedenen Schriften über den preußischen (Winer Handbuch der theol. Litt. S. 312.) und badenschen Agendenstreit.

c. Homiletik.

§. 101.

Die Homiletik stellt die Gesetze auf, nach welchen die öffentlichen Vorträge in der Gemeinde zu entwerfen, einzurichten und abzuhalten sind. Sie entlehnt ihren Stoff aus Exegese, Dogmatik und Moral; ihre formalen Principien aber ruhen theils auf der Hermeneutik, theils auf der allgemeinen Theorie der Beredsamkeit (Rhetorik), jedoch mit besonderer Anwendung auf die eigenthümlichen Zwecke der christlichen Gemeinde.

Da die Hauptsache des protestantisch-christlichen Cultus doch immerhin das Wort bleibt (welches übrigens in den Formen des Gesanges und Gebetes auch im Liturgischen prädominirt), so hebt sich unter allen der praktischen Theologie

angehörigen Kunstelementen die Kunst der Rede am meisten heraus. Das Wort des kirchlichen Redners aber ist auf das objectiv gegebene Schriftwort gebaut, so daß sich Hermeneutik und Rhetorik, Erklärung des objectiv Gegebenen und subjectiv Angeeigneten in dem Geschäfte des Predigers zur geistigen, lebendigen Einheit durchdringen. Während daher im Liturgischen die Persönlichkeit des Predigers zurücktritt, so darf und soll sie sich hier, jedoch immer innerhalb der Schranken des positiv-Christlichen und Biblischen, herausstellen. Der Prediger soll zwar, wie man sagt, nicht sich selbst, sondern Christum predigen, aber doch Christum, in wiefern er in ihm lebendig geworden ist, in ihm eine persönliche Gestalt gewonnen hat; denn nicht das ist eine christliche, biblische, evangelische Predigt, in welcher irgend ein theologischer Jargon mit denselben Worten der Schule oder Parthei eintönig und ermüdend wiederkehrt; sondern nur in den sich immer wieder erneuernden Schöpfungen und Hervorbringungen des ursprünglich in seiner Tiefe Erfaßten, klar Geschauten und im Geiste des christlichen Gemeingefühls lebendig Empfundenen besteht das Geheimniß der geistlichen Beredsamkeit, welche, vom Herzen kommend, auch zum Herzen dringt.

Solches aber gibt sich nicht von selbst, und mit dem gut und fromm Gemeinten ist es nicht gethan. Die christliche Predigt ist allerdings ein Kunstwerk, worunter man aber nicht einen taschenspielerischen hocus pocus, überhaupt nichts Gemachtes, Geziertes, Erkünsteltes zu verstehen hat, gleich als ob die Kunst in der Unnatur bestände; sondern die wahre Kunst ist ja eben nichts anderes als die reinste, die veredelte, in das höhere Bewußtsein verklärte Natur *). Wollte man dagegen sagen, Christus und die Apostel hätten auch keine Homiletik studirt; so wäre dieß eben die roheste und crasseste Verwechselung des Ursprünglichen und Abgeleiteten, die stupideste Verkennung aller geschichtlichen Entwickelung, ja der strafbarste Frevel gegen Gottes weise Ordnung. Auch Homer hat keine Poetik, Plato keine Logik in

*) Gegen die falsche Verkünstelung des Einfachen, sowie über diesen ganzen Abschnitt vgl. Herder's Briefe (den 40sten) S. 16. ff.

unſerm Sinne ſtudirt; aber man zeige mir heute die Homere und Platone, die es durch Ignoranz geworden! — Zudem iſt die Aufgabe des heutigen Predigers eine von der der Apoſtel weſentlich verſchiedene; weßhalb es auch nicht eben der glücklichſte Einfall war, wenn neulich der Name „Kerykti k," den wir an ſeinem Orte dahin geſtellt ſein laſſen wollen (vgl. §. 96.), hat an die Stelle des wohlerwogenen „Homiletik" geſetzt werden ſollen; denn der Prediger unſerer Zeit iſt ja nicht mehr Herold (κῆρυξ) einer noch nie gehörten Wahrheit, ſondern verordneter und beſtellter Diener am Worte. „Sobald Predigt, „ſagt Herder (a. O.), was ſie im Munde der Apoſtel eigent„lich war, Botſchaft zu ſein aufhörte, ward ſie Erklä„rung des Wortes Gottes, ihrer Schriften und Lehre, „Anwendung deſſen, was vorgeleſen war, in einem ſtillen, „chriſtlichen Kreiſe. Dieß hieß Homilie, und war nicht ei„gentliche Oration u. ſ. w." *). Damit wollen wir übrigens nicht verneinen, daß nicht auch bei Erſchlaffung des chriſtlichen Lebens und partieller Verſunkenheit deſſelben das apoſtoliſch-Kerykti ſche, ja, wenn man will, auch das geſetzlich-Prophetiſche ſeine Stellung im chriſtlichen Predigtamte einnehmen könne (Matth. III, 2. 2 Cor. V, 20.). Nur iſt dieſes dann nicht die eigentliche, dem normalen Zuſtande der Gemeinde angemeſſene, ſondern mehr eine vorübergehende, den Boden gleichſam auflockernde, dem Worte Gottes wieder Bahn brechende Thätigkeit, welche jedenfalls auf der Canzel nicht zu weit getrieben werden darf.

Dem ſei übrigens wie ihm wolle, ſo iſt klar, daß auch die Homiletik, wie die Liturgik und Katechetik, mit den theo-

*) Vgl. auch Nitzſch (theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1832. Heft 3. S. 725.): „Da zugeſtanden werden muß, daß das Wort Homilie „— ob es im N. T. ſo vorkommt, gilt hier gleich —, doch hiſtoriſch ge„nommen und in der alten Kirchenſprache gefaßt, die Function anzeigt, „die den ganzen dreifachen (?) Dienſt am λόγος τοῦ θεοῦ begreift, ſo iſt „fortwährend Homiletik als ein Hauptzweig der praktiſchen Theologie „neben der Katechetik zu benennen, die Vereinigung aber von beiden nur „für den Fall des Miſſionars als Kerykti k zu bezeichnen, ſofern über„haupt noch die griechiſchen Bezeichnungen der Kürze wegen und um der „Gemeinſchaft willen mit dem Alterthume und der Geſchichte bewahrt wer„den müſſen."

logiſchen Disciplinen im innigſten Zuſammenhange ſteht. Iſt gleich die Schriftauslegung, wie wir ſie auf der Canzel üben, eine von der gelehrten der Form nach verſchiedene, ſo muß ſie doch auf dieſer beruhen; und wenn es gleich gelehrte Exegeten ohne Talent für die populäre und erbauliche Darſtellung geben kann, ſo iſt dagegen umgekehrt eine homiletiſche Kunſt immer verdächtig, welche mit Umgehung einer gründlichen Exegeſe erlangt ſein will *). Eben ſo iſt die Predigt, wenn ſie gleich weder bloße Dogmatik noch bloße Moral ſein ſoll, doch der lebendige Ausdruck von beiden als den Beſtandtheilen der chriſtlichen Lehre. Endlich aber wird das geſchichtliche Bewußtſein, das die hiſtoriſche Theologie in uns nährt, den Prediger am beſten vor jedem falſchen Heraustreten aus ſeiner Bahn, vor jeder Vermiſchung der kirchlichen Beredſamkeit und ihrer Zwecke mit der antiken, politiſchen u. ſ. w. bewahren.

§. 102.

Auch die Homiletik zerfällt wie die Liturgik in einen allgemeinen und beſondern Theil. Der allgemeine handelt von dem Gegenſtande der chriſtlichen Beredſamkeit und den Grundſätzen derſelben, der ſpecielle zeigt deren Ausführung.

*) Es iſt daher mehr aus einer traurigen, zum Theil oberflächlichen Beobachtung, als aus einer richtigen Anſicht der Sache herausgeredet, und jedenfalls Schiefes mit Wahrem vermengt, wenn der witzige Verfaſſer von „Reinwald's Tagebuch auf einer Reiſe zu Deutſchland's Kanzelſtühlen" (in Schuderoff's Journal Bd VI. St. 1.) ſagt: „Es gibt ſogenannte theologiſche Studien, mit denen ein Prediger ſeine Zeit auf eine „ſeinem Stande ſehr geziemende Art hingebracht zu haben glauben kann, „und die ihn gleichwohl von ſeinem eigentlichen Berufe gänzlich abführen (?). Dahin rechne ich alles, was man unter theologiſcher „Philologie begreift. Sie hat uns nie (?) gute Kanzeltheologen geliefert. Homiletiſche und philologiſche Theologie ſcheinen vielmehr, wie „böſe Eheleute und verwandte Pole, einander aus allen Kräften zu fliehen und die trockene Wörtermaceration und Nußknackerei des Exegeten „der Tod wahrer Kanzelberedſamkeit zu ſein. Zwiſchen dem hermeneutiſchen Krippenbeißer, dem kritiſchen Nagethiere und zwiſchen dem erbaulichen Volksredner iſt eine ungeheure Kluft befeſtigt" u. ſ. w. Traurig in der That, wenn es ſich ſo verhielte!

Sowie man sich in der Katechetik dahin verirrt hat, sie beinahe in der Kunst des Abfragens und Ablockens aufgehen zu lassen, so ließen auch Manche die Homiletik fast in der Rhetorik, die sie noch oben drein fremdartigen (antiken) Mustern entlehnten *), untergehen. Hauptfrage bleibt immer: was soll man predigen? Was gehört auf die Canzel und wie gehört es dahin? Wie unterscheidet sich also die Predigt einerseits von der wissenschaftlichen Abhandlung, welche bloß die Ausbildung der Kenntniß an sich zum Zwecke hat, und andererseits von der politischen Rede, welche nur auf den Entschluß, auf die That hinwirkt? Die Beantwortung dieser Fragen führt wieder in die Tiefen der Religionsphilosophie zurück, nämlich auf die Grundfrage: was ist Religion? woran sich die anschließt: was ist Religionsvortrag? was Predigt? was christliche Predigt? u. s. w. Ehe man darüber ins Reine gekommen, helfen alle Chrien, alle Musterpredigten u. s. w. nichts; sie schaden im Gegentheile.

§. 103.

Die specielle Homiletik umfaßt folgende Puncte: 1. zweckmäßige Auffindung des in einem gegebenen Zeitpuncte zu behandelnden Stoffes — Text und Thema (Heuristik); 2. Anordnung und Eintheilung des Stoffes (Diataktik); 3. Ausarbeitung und Darstellung desselben durch die Kunst der Rede und des Vortrages (Semiotik, Elocution und Drastik). Dabei hat man sich aber wohl zu hüten, daß über den vielen willkürlichen Regeln der Schule, welche sich in diese einzelnen Theile der Homiletik eingeschlichen haben, die wesentliche Bedeutung und Würde

*) „Wer die gerichtlichen Reden des Demosthenes und Cicero schlechthin zu Mustern unserer Predigten nimmt, der hat weder einen Begriff „von Predigt, noch von gerichtlicher Rede.“ Herder a. O.

der geistlichen Rede nicht verloren gehe, und der Geist nicht unter lästigen Formen erdrückt werde.

Man hat die Verrichtungen, welche hier in der Abstraction als gesondert heraustreten, nur als verschiedene Seiten des einen geistigen Actes anzusehen, über den sich aber die Wissenschaft Auskunft und Rechenschaft geben soll; denn gewiß ist die Predigt die beste, ja die einzig gute und ihres Namens würdige, wo im Momente der geistigen Conception auch schon Erfindung, Anordnung, Ton und Farbe des Ganzen gegeben sind, wie Blätter, Blüthe und Frucht im Keime, wie die Gliedmaßen im Embryo. Allein vor das Bewußtsein treten uns die genannten Verrichtungen doch in gesonderten Momenten.

Nachdem in der allgemeinen Homiletik gezeigt worden ist, was überhaupt gepredigt werden soll, so fragt die specielle: was soll im gegebenen Falle gepredigt werden? was soll die jedesmalige Wahl von Text und Thema bestimmen? Bisweilen steht beides in der Willkür des Predigers. Anderemale ist zum gegebenen Texte (z. B. der Perikope) ein Thema, oder zum gegebenen Thema (bei Fest- und Casualpredigten) ein Text zu suchen. Bisweilen ist auch beides gegeben, und es bleibt nur übrig, das Thema genauer zu bestimmen. Es sind also dem Prediger leitende Grundsätze nöthig, nach welchen er sich aus dem Zustande der Unentschiedenheit heraus in den eines sichern Entschlusses versetzen läßt; denn der Zufall soll so wenig gelten, als die Laune. Ein vielfacher, lebendiger Umgang mit der Schrift und beständiges Aufmerken auf ihre praktischen Momente, Kenntniß des menschlichen Herzens, richtige Schätzung seiner eigenen Stimmung, vor allem aber ein besonnenes Achten auf die Zeit und ihre Bedürfnisse, auf die Verhältnisse der Gemeinde u. s. w. sind die Hebel der homiletischen Erfindung und das sicherste Mittel gegen den geistigen Bankerott des sogenannten „sich Auspredigens." Ist aber Thema und Text gefunden, so tritt die Aufgabe des Ordnens ein. Vor allem fragt sich, ob der gewählte Gegenstand mehr eine auslegende oder mehr eine frei abhandelnde, eine analytische oder synthetische Behandlung er-

fordere. Herrſcht der Text vor dem Thema vor, ſo tritt die erſtere, im umgekehrten Falle die letztere ein; wiewohl auch die Wahl von beiden ſo glücklich ſein kann, daß die Entfaltung des einen der des andern begegnet und ſie ſich dann beide zu einem harmoniſchen Kunſtganzen, zu einer höhern einheitlichen Darſtellung durchdringen, welches die eigentliche Aufgabe der Homilie iſt*). Mit der richtigen Anordnung der Gedanken ſtellt ſich bald auch die weitere Behandlung, die Ausführung im Ganzen und der Ausdruck im Einzelnen ein. Inzwiſchen unterliegt auch dieſes beſtimmten, aus der Natur der Sache ſelbſt zu deducirenden Geſetzen. Die Canzel hat ihren eigenthümlichen Stil, in welchem ſich Würde und Popularität zur chriſtlichen Salbung durchdringen, und auch im Einzelnen bedarf es zweckmäßiger Erinnerungen. Gewöhnlich wird auch hier die Frage erörtert, ob das Niederſchreiben, Ausarbeiten und Memoriren der Predigt als geſonderte Momente aus einander zu halten oder ob ihnen die Kunſt des freien Vortrages, die ſich übrigens vom gemeinen Extemporiren wohl unterſcheidet, vorzuziehen? Im erſtern Falle tritt dann wieder die Mnemonik als ein Zweig der Homiletik auf, wiewohl dieſe eigentlich ſchwerlich allgemein gültige Regeln geben können wird. Endlich folgt dann die Lehre von dem Vortrage ſelbſt, ſowohl von dem mündlichen Ausdrucke als der die Rede begleitenden Geberde (körperliche Beredſamkeit), deren Regeln ſich jedoch am ſicherſten in der rein negativen Sphäre halten werden. Ueberhaupt kann nie genug daran erinnert werden, wie nur das als homiletiſches Geſetz gelten darf, was ſich, als aus der Natur der Sache ſelbſt hervorgehend, pſychologiſch vor der Vernunft rechtfertigt, wie ſich denn jede geſunde Theorie erſt an der Praxis bilden und aus ihr hervorwachſen wird; denn leider hat ſich in der Homiletik vielleicht mehr als irgendwo zum Nachtheile aller wiſſenſchaftlichen Tiefe und künſtleriſchen Freiheit eine Tyrannei auf den Stuhl geſetzt, die nur von der Geiſtloſigkeit und Erbärmlichkeit ſchwachmüthiger Nachbeter lebt, die aber wohl durch die von einer falſchen, rohen Genialität weit entfernte geiſtige Macht des wah-

*) Vgl. jedoch Schleierm. §. 284. 285.

ren theologiſchen Genius mehr und mehr verdrängt zu werden anfängt *).

Zuſatz. In wiefern nun die praktiſche Theologie die ganze Wirkſamkeit des Klerikers enthalten ſoll, ſo iſt dieſelbe freilich, ſo weit ſie ſich an das Wort knüpft, in den eben behandelten Formen der Homiletik, Katechetik und Liturgik noch nicht ganz erſchöpft. Die asketiſche Schriftſtellerei bildet dazu noch eine Ergänzung, läßt ſich aber auf die genannten Formen in einem etwas erweiterten Sinne zurückführen. Eigentliche Predigtbücher wird wohl Niemand von vorne herein verfaſſen wollen; ja wir möchten faſt behaupten, daß eine Predigt, die mehr auf den Druck als auf das Hören hin ausgearbeitet wird, ihren Zweck verfehlt **). Wohl aber gehört die zweckmäßige Abfaſſung religiöſer Betrachtungen in das weitere Gebiet der Homiletik, da ja die Predigt in unſerm Sinne, wie Schleiermacher anmerkt ***), nur eine zufällige Form religiöſer Mittheilung iſt. Die Verfaſſung religiöſer Jugendſchriften und ſolcher Volksſchriften, die mehr dem Standpuncte einer noch unreifen Erkenntniß zugewendet ſind †), wird ihre formalen Grundſätze in der Katechetik finden, ſowie die ſchriftliche Abfaſſung von Gebeten und Liedern zum Gebrauche Anderer in der Liturgik, verſteht ſich mit den nöthigen Modificationen. Der Gehalt ſolcher Werke ſelbſt aber iſt an den wohlverſtandenen Principien der Asketik zu prüfen (vgl.

*) Wie viel abſurdes Zeug iſt z. B. über das Verhältniß der Einleitung zu den Theilen, über Symmetrie derſelben nach Zoll und Linien, über Angabe des Thema (es müſſe immer ein vollſtändiger Satz als Thema angekündigt, auch dürfe kein bildlicher Ausdruck darin gebraucht werden) zu Tage gefördert und zu einem Geſetze erhoben worden, nach dem die Richter des Tages mit unerbittlicher Strenge das Urtheil ſprechen. Das heißt denn doch wohl die Geiſtloſigkeit und das pedantiſche Philiſterthum zum Ritter ſchlagen!

**) Ueber den Unterſchied zwiſchen gedruckten und geſchriebenen Canzelreden ſ. Schleiermacher's Vorrede zu ſeinen Predigten.

***) Schleiermacher §. 284.

†) Was eigentlich die ſogenannten Tractate bezwecken ſollen, die an ſich nicht zu verwerfen ſind, wenn ſie geſunde Nahrung geben. Man vgl. z. B. die Leiſtungen der zürcher asketiſchen Geſellſchaft.

§. 94.). — Ist nun gleich nicht jeder praktische Theolog auch zum asketischen Schriftsteller berufen, so thut ihm doch eine genaue Bekanntschaft mit der asketischen Litteratur älterer und neuerer Zeit Noth, damit er auch die Privaterbauung weise zu leiten wisse (was in die Seelsorge gehört); auf daß nicht durch schlechte Erbauungsbücher auf die eine oder andere Weise wieder verdorben werde, was seine homiletische oder katechetische Thätigkeit gepflanzt hat.

1. Hand- und Lehrbücher der Homiletik*).

a. Deutsch-protestantische.

Mosheim, J. L. von, Anweisung erbaulich zu predigen, herausg. von Ch. E. von Windheim. Erlangen, 1763. 71., von Mark 1773.

Schmid, J. W., Anleitung zum populären Kanzelvortrage. Jena, 1787—90. 2 Aufl. 1795—1800. Bd. III.

Marezoll, J. G., über die Bestimmung des Kanzelredners. Lpz., 1793.

Ammon, Chp. F., Handbuch der Anleitung zur Kanzelberedsamkeit. Göttingen, 1799. 3 Aufl. Nürnberg, 1826.

Thym, J. F. W., historisch-kritisches Lehrbuch der Homiletik. Halle, 1800.

---

*) Die Predigtlitteratur selbst kann hier nicht gegeben werden. Eine umfassende kritische Geschichte der Homiletik vom Anfange des Christenthums bis auf unsere Zeiten fehlt uns noch; doch vgl. die unter 2. angeführten Geschichtswerke. — Sogenannte „Musterpredigten" lassen sich schwer aufstellen und dem Anfänger zur Nachahmung bezeichnen; denn grade das durch hohe Eigenthümlichkeit Ausgezeichnete läßt sich am wenigsten nachahmen, und das Excelliren in der Mittelmäßigkeit, wohin die Menge strebt und wozu leider nur genug Aufmunterung und Anleitung vorhanden ist, ist nicht das Ziel, wonach man zu ringen hat. Mit bloßer Nomenclatur ist auch nichts gethan. — Was nun aber theoretische Werke selbst betrifft, so finden sich schon bei einigen Kirchenvätern homiletische Anleitungen (Chrysostomus, Basilius der Große, Augustin). Gedanken von Luther finden sich in Herder's Briefen a. O. Melanchthon schrieb de officio concionatoris 1535. und de rhetorica 1519., Erasmus gab Vorschriften in seinem Ecclesiastes sive de ratione concionandi libb. IV. Bas., 1535., neueste Ausg. von F. A. Klein. Lpz., 1820. Es folgten dann Hyperius, Weller, Hemming, Osiander, Andreä, Pancratius, Chemnitz, Müller, Baier, Lyser (1701.), Lange (1707.), Rambach (1736.), Reinbeck (1743.), Roman. Teller (1741.), Kortholt (1748.), Walch (1747.), Baumgarten (1752.), Simonetti (1754.), Förtsch (1757.), Steinbart (2 Aufl. 1784.), Bahrdt (1784. 3 Aufl. 1798.).

Tittmann, J. A. H., Lehrbuch der Homiletik. Breslau, 1804. 2 unveränd. Aufl. Lpz., 1824.

*Schott, H. A., kurzer Entwurf einer Theorie der Beredsamkeit, mit besonderer Anwendung auf die Kanzelberedsamkeit, zum Gebrauche für Vorlesungen. Lpz., 1807. 15.

Theorie der Beredsamkeit, mit besonderer Anwendung auf die geistliche Beredsamkeit, in ihrem ganzen Umfange dargestellt. Lpz., 1815—28. Bd. III. 2 Aufl. von Bd I. 1828.

Marheinecke, Ph., Grundlegung der Homiletik in einigen Vorlesungen über den wahren Charakter eines protest. Geistlichen. Hamb., 1811.

Dahl, J. Ch. W., Lehrbuch der Homiletik. Lpz. u. Rostock, 1811.

Theremin, F., die Beredsamkeit eine Tugend, oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik. Berlin, 1814.

Kaiser, G. Ph. Ch., Entwurf eines Systems der geistlichen Rhetorik. Erlangen, 1816.

Grotefend, J. G., Ansichten, Gedanken und Erfahrungen über die geistliche Beredsamkeit. Hannov., 1824.

*Schmidt, A. G., die Homilie, eine besondere geistliche Redegattung, in ihrem ganzen Umfange dargestellt. Halle, 1827.

Sickel, G. A. F., Grundriß der christlichen Halieutik oder einer auf Psychologie und Bibel gegründeten Anweisung, durch Predigten die Menschen für das Reich Gottes zu gewinnen. Lpz., 1829.

Stier, R., kurzer Grundriß einer biblischen Keryktik, oder e. Anweisung, durch das Wort Gottes sich zur Predigtkunst zu bilden. Halle, 1830.*).

b. Englische und französische**).

Fordyce, D., Theodor oder die Kunst zu predigen, Lond., 1752., ins Deutsche übersetzt. Hannov., 1754. 70.

Blair, Hugh., Lectures on the rhetoric and belles lettres. Lond., 1783. Voll. II. (die 29ste und die folgenden Vorlesungen

*) Die beiden letztern Werke verrücken den eigentlichen Gesichtspunct der homiletischen Thätigkeit, die sich, wie gezeigt ist, innerhalb des Christlichen bewegt. Das Halieutische und Keryktische kann nie die Grundbestimmung einer christlichen Predigt sein, sondern gehört vorzüglich der nach außen gerichteten Missionsthätigkeit an. Vgl. §. 101.

**) Aeltere katholische: Nat. Alexander (1702.), Bl. Gisbert l'éloquence chrétienne dans l'idée et dans la pratique, herausg. von Lenfant, Amst., 1728., deutsch mit Anmerk. von Kornrumpf 1740. Fénelon dialoques sur l'éloquence en général et sur celle de la chaire en particulier. Par., 1718., deutsch von Schlüter. Münst., 1803., von Schaub mit Vorr. von Werkmeister. Tüb., 1809.

handeln von der Kanzelberedſamkeit), deutſch von C. G. Schreiter. Liegnitz, 1785. ff. Bd. IV.

†Maury, J. S., Principes de l'éloquence pour la chaire et le barreau. Par., 1789. 1810. Voll. II.

Chénevière Observations sur l'éloquence de la chaire. Génève, 1824.

2. Geſchichte der Homiletik.

Schuler, Ph. H., Geſchichte der Veränderungen des Geſchmacks im Predigen. Halle, 1792—94. Bd. III.

Beiträge zur Geſchichte der Veränderungen des Geſchmacks im Predigen. Halle, 1799.

Ammon, Chp. F., Geſchichte der Homiletik ſeit der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften. Göttingen, 1804. Thl I. (erſte Periode von Huß bis Luther) mit einer hiſtoriſchen Einleitung in die Geſchichte der Homiletik von der Entſtehung des Chriſtenthums an bis auf den Anfang des 15 Jahrhunderts.

Schmid, J. W., kurzer Abriß der Geſchichte der geiſtlichen Beredſamkeit und Homiletik. Jena, 1790. 1800. — als dritter Theil der Anleitung zum populären Kanzelvortrage.

Schuderoff, J., Verſuch einer Kritik der Homiletik, nebſt einem beurtheilenden Verzeichniſſe der ſeit Mosheim erſchienenen Homiletiken. Gotha, 1797. *).

Reinhard, F. V., Geſtändniſſe, ſeine Predigten und ſeine Bildung zum Prediger betreffend, in Briefen an einen Freund. Sulzb., 1810. Tzſchirner, H. G., Briefe veranlaßt durch Reinhard's Geſtändniſſe. Lpz., 1811.

Predigtentwürfe, Magazine, Repertorien, Journale u. ſ. w., nicht ſelten Brücken der Trägheit oder Ruhekiſſen des Schlendrians und Vorurtheils, können hier nicht aufgezählt werden. Mit den beſſern derſelben hat die Homiletik ſelbſt bekannt zu machen.

d. Paſtoraltheologie
im engern Sinne des Wortes.

§. 104.

Unter der Paſtoraltheologie (im engern Sinne des Wortes, der Paſtoralklugheit, dem Pastorale, der Paſtoralik) verſteht man die Anweiſung zur Leitung des chriſtlichen Privatlebens oder der ſpeciellen Seelſorge. Ihre Grund-

*) Mehreres findet ſich auch in Auguſti's Archäologie Bd VI. und in Eichhorn's Geſchichte der Litteratur Bd VI.

ſätze müſſen ſich weſentlich aus der chriſtlichen Ethik ableiten laſſen; einzelne ihrer Vorſchriften werden ſich an das politiſch und bürgerlich Beſtehende, an Convenienz und Sitte anſchließen, das Ganze aber ſich durch Erfahrung und Uebung vollenden.

Die Benennung iſt ſchwankend. Viele verſtehen unter Paſtoraltheologie auch das Ganze der praktiſchen Theologie. Andere halten die Theorie der geiſtlichen Amtsführung, wenn ſie ſich weiter als auf die öffentliche Thätigkeit des Predigens, des Katechiſirens und der liturgiſchen Verrichtungen erſtrecken will, für etwas Unmögliches, und wollen alles der Erfahrung anheimſtellen *). Nun iſt es zwar wahr, daß, je mehr wir uns den zufälligen Erſcheinungen des Lebens und dem mannigfachen Spiele und Wechſel deſſelben nähern, wir uns immer weiter von dem entfernen, was der ſtrengen wiſſenſchaftlichen Beſtimmung unterliegt; allein je mehr der äußerlich wahrnehmbare, wiſſenſchaftliche Apparat, die Büchergelehrſamkeit abnimmt, deſto mehr ſteigert ſich nach innen hin die wiſſenſchaftliche Anforderung an den Geiſt, die ſtrenge Nachfrage nach den Principien. Allerdings läßt ſich die Paſtoraltheologie nicht aus Büchern lernen (wie man Vocabeln auswendig lernt), ſondern aus dem Leben; aber gehen wir etwas tiefer in die Sache ein, ſo verſchwindet der gewöhnlich aufgeſtellte Gegenſatz von Theorie und Praxis, von Büchern und dem Leben ſehr bald. Es kommt am Ende alles darauf an, wie die Theorie beſchaffen und wie die Bücher verfaßt ſind, und was dagegen Leben und Praxis heißt. Soll auch die innigſte Befreundung mit dem ſogenannten täglichen Leben nicht zu einem grundſatzloſen Handeln nach Willkür und Zufall berechtigen, ſo wird eine auf beſtimmten Ueberzeugungen ruhende Lebensanſicht nothwendig. Dieſe bildet ſich nun allerdings wieder im Leben und in der Erfahrung und ſomit

*) Sehr ungünſtig, wohl aber auch unbillig, urtheilt unter Andern Roſenkranz über dieſe Disciplin. Vgl. dagegen Schleiermacher §. 299—308.

praktiſch, empiriſch aus, wird aber in demſelben Augenblicke wieder Theorie, als ſie das Beſondere in ein Allgemeines verwandelt und ſich aus dem erworbenen Schatze der Erkenntniß eine Anleitung für die Zukunft bildet. Das iſt doch wohl das: **experientia docet.** Es gibt aber bekanntlich Menſchen, die vor lauter Erfahrung, deren ſie ſich rühmen, nichts erfahren. Sie kommen ewig nicht aus dem bunten und verworrenen Spiele einzelner Fälle und Begebenheiten heraus, die ſie oft ungeſchickt genug auf die fremdartigſten Dinge anwenden, und dabei mit der lächerlichen Selbſtgenügſamkeit eines ſogenannten „praktiſchen Menſchen" auf die „Stuben- und Büchergelehrten" herabſehen, die in ſolchen Dingen keine Stimme hätten. Gleich als wäre die Stuben- und Bücherluft gegen die äußere Lebensluft hermetiſch verſchloſſen, während doch das geſunde, friſche Wehen des Geiſtes der einzige rechte Lebensodem iſt, der da wehet wo er will, und der auch das Druckpapier befruchten kann; während umgekehrt die Verſumpfung ſo gut in den Seſſionsſtuben, den Schul-, Kranken- und Viſitenzimmern zu Hauſe ſein kann, als im Cabinete der Gelehrten. Wer mit Grundſätzen ausgerüſtet, ans Denken und Beobachten gewöhnt (und dazu ſoll ja grade die Lectüre führen), mit den vielen großen Lebensfragen im voraus vertraut, kurz wiſſenſchaftlich vorgebildet in ein Amt tritt, der wird erſt ein rechter Schüler der Erfahrung. Er wird zwar allerdings im Leben manches anders finden, als er es ſich in der abſtracten Theorie dachte; allein dieß wird ihm die letztere nicht verdächtig machen, er wird ſie nur ergänzen und berichtigen. Durch ſie ward ihm ja das Auge geſchärft, das zu finden, was er fand; und ohne ſie wären auch die wichtigſten Erſcheinungen bedeutungslos an ihm vorübergegangen. So entdeckt der Naturforſcher, der aus der Studirſtube ins Freie tritt, doch wohl mit ſeinem Linne oder Wildenow in der Hand unendlich mehr, als die gleichfalls im Freien ſich tummelnde Menge!

Schwierig bleibt es indeſſen immerhin, die Paſtoraltheologie in die Grenzen einer eigentlichen Disciplin zu faſſen. Ein Aggregat von einzelnen Fällen, ein geiſtliches Anekdoten-Vademecum iſt noch keine Paſtoraltheologie. Grade die als

praktiſch gerühmten Theorieen ſind oft die unpraktiſcheſten d. h. die unbrauchbarſten, weil derſelbe Fall ſich nie ganz ſo wiederholt wie das erſtemal (es gilt hier daſſelbe wie bei der Caſuiſtik in der Moral). Die Paſtoraltheologie als Wiſſenſchaft wird ſich alſo möglichſt auf dem allgemeinen Gebiete zu halten haben. Je wiſſenſchaftlicher ſie iſt, d. h. je mehr ſie auf Einheit des Grundſatzes geht, deſto vielſeitiger und reicher, deſto ſicherer und freier iſt ihre Anwendung. Sie wird deßhalb mehr in großartigen Umriſſen, in geiſtreichen Winken beſtehen und ſich allerdings beſſer gelegentlich und im Leben, beſonders aber bei dem praktiſchen Vortrage der theologiſchen Disciplinen ſelbſt mittheilen laſſen, als in beſtimmt gefaßten Paragraphen; daher ſie auch mehr in das Seminar, als auf die Univerſität gehört, wovon unten in der Methodologie ein Mehreres.

Ruht die ganze praktiſche Theologie auf den übrigen theologiſchen Wiſſenſchaften, ſo auch ganz vorzüglich die Paſtoraltheologie. Ein noch ſo gewandter oder noch ſo frommer Seelenhirt iſt und bleibt ohne gründliche Bibelkenntniß, ohne Kenntniß der geſchichtlichen Entwickelung der Kirche, ohne feſte dogmatiſche, in dem Glühofen der Zweifel geſtählte Ueberzeugung, ohne feſte moraliſche Grundſätze ein trauriger Empiriker, der ſich immer nur in einer gewiſſen Claſſe Geltung verſchaffen und auch da oft mehr verderben, als wirklich gut machen wird. Je weiter unſere Zeit an Bildung vorgerückt iſt, deſto mehr muß der Geiſtliche ihr gewachſen ſein. Was hilft alles Jammern über den überhandnehmenden Unglauben, alles Verdächtigen der wachſenden Fortſchritte, wenn es an geiſtiger Kraft fehlt, den Geiſt der Zeit zu erfaſſen, und an Schärfe, das Böſe vom Guten zu unterſcheiden? Nur der wird die chriſtlichen Grundſätze, den unchriſtlichen Bewegungen gegenüber, auch im Kreiſe der Gebildeten mit Klarheit und Feſtigkeit geltend machen können, der es wagen darf, im Bewußtſein der geiſtigen Ueberlegenheit, welche die wahre Chriſtoſophie gibt, dem Feinde unter die Augen zu treten. Nur der wird aber auch als ein kluger Haushalter „das Wort zu theilen" und jedem das zuzumeſſen vermögen, was für ihn und ſeine Verhältniſſe paßt, der ſtets den Kern aus der Schale zu löſen be-

müht war und der über dem theologiſchen Studium nie den Blick auf das Leben verloren hat. Leider fehlt aber grade den Meiſten die Brücke aus der Schule ins Leben. Da ſtehen ſie denn, die Weisheit der Collegien „ſchwarz auf weiß" unter dem Arme und vielleicht noch oben drein mit den trefflichſten Zeugniſſen verſehen, wie Herkules am Scheidewege; rechts die Bücher und Compendien, links die Heerde, die ſie weiden ſollen; und es fehlt ihnen der Stab, ſie zu weiden*). Nun ſoll es eben die Aufgabe der Paſtoraltheologie ſein, dieſe Brücke zwiſchen der Schule und dem Leben zu ſchlagen. Sie ſoll gleichſam den künftigen Hirten (daher der Name) mit Stab und Ring bekleiden, ihm die geiſtige Inveſtitur zu geſegneter Führung des Amtes verleihen.

Wollte man fragen, ob dieſer Umweg nicht erſpart werden könnte, dadurch, daß man gleich von vorne herein den akademiſchen Unterricht zweckmäßiger d. h. mehr auf das praktiſche Leben bezogen einrichtete, ſo haben wir ſchon früher darauf aufmerkſam gemacht, wie zwar allerdings die Theologie mit beſtändiger Beziehung auf die Kirche und das kirchliche Leben betrieben werden ſolle; allein es wäre der größte Nachtheil für die Wiſſenſchaft ſowohl als für das kirchliche Leben ſelber, wenn man um des erbaulichen Zweckes willen die Tiefe und Schärfe des Gedankens, die Freiheit der Unterſuchung u. ſ. w. aufgeben wollte. Dadurch würde nur die Seichtigkeit befördert werden, und neben dem Unglauben würde der Aberglauben wuchern, welchen beiden eben die rechte Paſtoralklugheit zu begegnen hat. Eben die ſtrenge, kritiſche Durchbildung, die nichts vertuſcht und bemäntelt, was Zweifel erregt, ſondern alles klar

*) Schon S. Werenfels klagt hierüber ſeiner Zeit: „de Oratoribus, qui ex Rhetorum scholis in forum prodeunt, dixit olim Satyricus (Petronius): hos in alium sibi orbem videri delatos. Majore id jure dici potest de studiosis academicis, cum ad ecclesiam aliquam pascendam vocantur. In novum orbem sibi delati videntur" (diss. de scopo doctoris theol.). Vgl. die Stellen aus Gerhard bei Danz S. 334. Und ganz ähnlich lauten die Klagen der neuern Zeit; ſiehe Hupfeld's Nachwort zu Bickell über die Reform der proteſtantiſchen Kirchenverfaſſung, in beſonderer Beziehung auf Kurheſſen. Marb., 1831. S. 52. 53.

und offen darlegt; eben die scharfe Bestimmtheit der Begriffe in Dogmatik und Moral; eben der freie, unbefangene Blick über das ganze Gebiet der geschichtlichen Entwickelung soll den praktischen Theologen dahin erheben, daß er seinen Stoff beherrscht und daß er mit vollem Bewußtsein eben nur das zum Gegenstande der Erbauung macht, was wirklich frommt, von dem aber weise ablenkt, was nur unfruchtbaren Streit und Zank erregt. Nicht das ist Unredlichkeit und Heuchelei, nur die Arznei zu geben, die man mit gutem Gewissen geben kann, anderes aber mit möglichster Schonung fremder Gewissen zu entfernen und so die Menge allmählig zum Edlern und Bessern hinanzuziehen; sondern die sträflichste Heuchelei von allen ist es, sich selbst nach und nach in etwas hineinzuschwatzen, hineinzulullen, und sogar hineinzubeten, was man doch nicht recht glaubt, wovon man aber gern sich und Andere überredete, daß man es glaube, und deßhalb um so grimmiger die anfällt, welche es mit der Wahrheit genau nehmen*). Vor einer solchen Pastoralklugheit möge uns der Himmel bewahren! In einer geistreichen, lebendigen und bei aller Schärfe doch auch wieder fruchtbaren Behandlung der Exegese, Kirchengeschichte, Dogmatik, Moral, die eben nicht bloß allein auflösend und zersetzend, sondern auch wieder erbauend und ergreifend wirkt, liegen aber schon die Fäden zu einer gesegneten Pastoralweisheit, die nur noch auf die Meisterhand des geistigen Führers warten, welche diese Fäden geschickt ergreifen und dem noch unsichern Schüler in die seinige geben muß, um ihn

*) Mit Recht sagt wohl de Wette (die h. Schrift des N. Bundes Bd II. Vorr. S. IV.): „Nur die Theologen selbst sind an den Irrungen „Schuld, welche die neuen kritischen Untersuchungen zuweilen stiften, indem „sie in den Jugendunterricht und den Kanzelvortrag dasjenige mischen, „was allein dem dogmatischen Systeme angehört. Trüge man allgemein „dem Volke nur dasjenige vor, was unmittelbar praktisch fruchtbar ist, „und wiese die Jugend, zumal die höhern Stände, im Geiste freisinniger „Duldsamkeit dazu an, wie sich der nichtgelehrte Christ gegen theologische „Streitigkeiten zu verhalten habe, so würden alle Störungen vermieden „werden, und es käme nicht mehr die Widersinnigkeit vor, daß fromme „Handwerker oder andere ungelehrte Christen über Bestrebungen wissenschaftlicher Theologen das Verketzerungsurtheil fällten.“

durch das Labyrinth des praktiſchen Lebens glücklich hindurchzuleiten.

Im Uebrigen findet die Paſtoralklugheit ihre Principien in der chriſtlichen Ethik. Nicht ſo, als ob es für den Geiſtlichen irgend eine beſondere Moral gebe, was dem Geiſte des Chriſtenthums und des Proteſtantismus vollkommen zuwider wäre*); allein jeder Stand der menſchlichen Geſellſchaft, jedes Amt der Chriſtenheit hat bei den gleichen ſittlichen Grundſätzen für Alle doch ſeine ſpeciellen Pflichten, und dem Einen kann ziemen, was dem Andern unter andern Verhältniſſen nicht ziemt. Wenn ſich nun gleich das Einzelne leicht aus dem Allgemeinen ableiten läßt, ſo möchte doch die geſonderte Darſtellung alles deſſen, was den Geiſtlichen und ſein Amt in ſittlicher Beziehung betrifft, was ihm ſeine Stellung im Lichte des praktiſchen Chriſtenthums vorhält, für die Meiſten äußerſt anziehend, belehrend und erweckend ſein. Das Leben des Geiſtlichen im Staate und in der Gemeinde, ſein Verhältniß zur Geſellſchaft, ſeine Stellung zur Schule, ſeine Wirkſamkeit am Krankenbette (geiſtliche Klinik), ſein häusliches Leben, ſeine Studien, ſeine Erholungen, ſeine Theilnahme an dem Weltlichen, die Sorge für das Zeitliche (Friſtung des irdiſchen Lebens durch kluge Diät und verſtändige Oekonomie), ſein äußeres Daherkommen und Benehmen (theologiſche Gravität und apoſtoliſche Einfalt) ſind alles Züge zu einem Bilde, das ſich entweder in allgemeinen Umriſſen entwerfen oder concret an einem Ideale darſtellen läßt, wobei jedoch alles auf die Behandlung ſelbſt ankommt, ob nämlich das Triviale vorherrſche oder das Geniale, die berechnende Klugheit oder die ſittlich-religiöſe Beſtimmung von innen**). Dazu kommt dann noch die Beachtung des einmal politiſch und bürgerlich Beſtehenden, Kenntniß der vorhandenen Kirchenordnungen, der bürgerlichen Geſetze und Uebungen, der Volksgebräuche u. ſ. w., woran ſich der Geiſtliche theils anzuſchließen, theils aber auch, wo ſie dem chriſtlichen Leben entgegen ſind, zu ihrer Verbeſſerung und Vervollkommnung zu

*) Schleiermacher §. 308. Anm.

**) Auch hier iſt beſonders an den Nutzen von Lebensbeſchreibungen würdiger Seelſorger zu erinnern. Vergl. z. B. das Leben Oberlin's u. A.

wirken hat. Somit tritt die Paſtoraltheologie einerſeits in die innigſte Verbindung mit der Statiſtik, andererſeits aber mit den Grundſätzen der Kirchenverfaſſung und Kirchenleitung, dem Kirchenrechte, wovon unten (§. 106.) ein Mehreres.

Litteratur zur Paſtoraltheologie*).

Ritſch, P. F. Ach., Anweiſung zur Paſtoralklugheit für künftige Landpfarrer. Lpz., 1791.

Krünitz, J. G., der Landprediger nach ſeinen verſchiedenen Verhältniſſen, Vorrechten oder Immunitäten und Pflichten als Gelehrter, Seelſorger, Glied des allgemeinen Staatskörpers, Landwirth und Hausvater. Berlin, 1794.

Kindervater, Ch. Vct., über nützliche Verwaltung des Predigtamtes, Schulunterricht, Bildung der Gemeinden und Lebensgenuß auf dem Lande. Nebſt einem Anhange über das Verbauern der Landprediger. Lpz., 1802—06. Bd. II.

Mirow, Ch. L., der Prediger in ſeinen verſchiedenen Verhältniſſen, mit beſond. Rückſicht auf d. hannöverſch. Landprediger. Hannov., 1808.

Jacobi, J. F., über Bildung, Lehre und Wandel proteſtantiſcher Religionslehrer. Frkf. und Heidelb., 1808.

Strauß, Fr., Glockentöne. Erinnerungen aus dem Leben eines jungen Geiſtlichen. Elberfeld, 1815. 6 Aufl. 1831. Bd. III.

Tobler, J. G., Gotthold oder der wackere Seelſorger auf dem Lande. (Seitenſtück zum Goldmacherdorf) Aarau, 1820.

Planck, G. J., das erſte Amtsjahr des Pfarrers von S., in Auszügen aus ſeinem Tagebuche. Gött., 1823.

Wyß, C., über Antinomien im Berufe des Geiſtlichen. Bern, 1828.

(Zyro, F. F.,) theologiſch-kirchliche Bedenken auf die dritte Jubelfeier der berniſchen Reformation. Frankf. a. Main, 1828.

† Höglſperger, F. S., Feſtabende im prieſterlichen Leben, gefeiert mit Betrachtungen und Erinnerungen. Für Freunde der Seelenſorge zur geiſtigen Erquickung in müden Stunden. Sulzb., 1828. u. 29. Bd. II.

*Hoffmann, Fr., Paſtoral-Grundſätze. Stuttg., 1829.**).

*) Vgl. oben die Litteratur zur geſammten praktiſchen Theologie. Daß die meiſten ſpeciellern Werke ſich vorzugsweiſe auf den Landprediger beſchränken, rührt zum Theil von einer einſeitigen Auffaſſung der klerikaliſchen Wirkſamkeit her.

**) „Eine in mannigfacher Hinſicht ausgezeichnete Schrift, die ihren „natürlichen Leſern, angehenden Geiſtlichen vorzüglich, nicht ſelten wahre

Rüeff, J. L., kurze praktische Anleitung zum Krankenbesuche. Kempt., 2 Aufl. 1829.

e. Praktische Hülfswissenschaften.

§. 105.

Indem die Wirksamkeit des Geistlichen überall in die Verhältnisse des Lebens eingreift, so wird eine wissenschaftliche Auffassung dieser verschiedenen Lebensgebiete und ein richtiger Blick in dieselben zur nothwendigen Aufgabe für ihn. Er wird sich demnach auch mit solchen Kenntnissen ausrüsten müssen, die zwar außerhalb der eigentlichen theologischen Disciplin liegen, aber in den Kreis des Praktischen eingreifen. Dahin rechnen wir: die Theorie der Erziehung (Pädagogik), die Theorie des Armenwesens, die psychische und selbst einen Theil der physischen Heilkunde (**medicina clerica, pastoralis**), sowie einzelne Zweige des Staatshaushaltes, der Landökonomie, Technologie u. s. w.

Daß die Theologie als positive Wissenschaft auch mit andern Wissenschaften in Verbindung stehe, ist zu Anfange gezeigt worden. Mit dem einen Pole ihres Wesens, dem streng wissenschaftlichen, berührt sie den Humanismus (besonders Sprach- und Geschichtsstudium vgl. §. 22.); mit dem andern aber, dem praktischen, berührt sie den Realismus oder die Mannigfaltigkeit der empirischen Kenntnisse. So verwerflich nun die Forderung der bloßen Nützlichkeitsmenschen (utilitaires) ist, an die Stelle der theologischen Disciplinen ein Allerlei von Naturkunde, Oekonomie und philanthropinischer Pädagogik treten zu lassen, so ist es denn doch auch wieder wahr, daß am Ende allerdings etwas genützt und geleistet werden soll, und auch dazu bedarf es einer Vorbereitung. Unsere Meinung ist

„Befriedigung, durchgehends gute Anregung gewährt. Die Form ist brief„lich." Nitzsch (theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1831. S. 172.).

daher, dem theologiſchen Studium deßhalb nichts von ſeiner Würde und ſeinem Umfange zu entziehen, im Gegentheile es in ſeiner ſtreng wiſſenſchaftlichen Geſtalt feſtzuhalten und gegen jede Verkümmerung, gegen jeden Angriff von Seiten der Oberflächlichkeit zu ſchützen; wohl aber, indem man das Eine nicht läßt, doch auch das Andere zu ſeiner Zeit und an ſeinem Orte zu thun. Das menſchliche Leben iſt nun einmal ein vielſeitiges und nimmt die Thätigkeit jedes Gebildeten vielfach in Anſpruch. Je weniger die Stände, wie früher, ſtreng von einander geſondert ſind, je mehr der Geiſtliche auch Weltmann iſt und im guten Sinne des Wortes ſein ſoll, deſto mehr häuft ſich die Arbeit. Nun iſt freilich das Leben kurz, aber auch wieder, wo Zeit und Kräfte recht benutzt werden, lang genug, um Vieles und doch das Viele recht und grade ſo gründlich zu treiben, als nöthig iſt. Es kommt nur alles auf die richtige Einſicht an, warum und wozu man es treibt. So verkehrt es nun wäre, in der frühern Zeit, die einer gründlichen Schulbildung gewidmet ſein ſoll, allerlei Realien aufzuhäufen, und ſo heilſam es iſt, grade hier die Kraft des Jünglings auf das Eine zu beſchränken, was Noth thut; ſo vernünftig und zweckmäßig iſt es dagegen, wenn der junge Mann, der an den Brüſten der tiefern Weisheit genährt und in der Schule des Ernſtes groß gezogen worden iſt, nunmehr auch bei dem Eintritte in das Berufsleben den Boden ſeiner Wirkſamkeit genauer kennen lernt und ſich alles das aneignet, was ihm die Achtung der Andern und das Zutrauen zu ſich ſelbſt ſichert. Iſt ein tüchtiger Grund gelegt, ſo läßt ſich Vieles darauf bauen, und grade der, welcher an der ſtrengen Wiſſenſchaft ſeine Kräfte geübt hat, wird in reifern Jahren leicht in dem Fortſchritte machen, was nicht ſowohl vollkommen ſtudirt, als vielmehr in allgemeinen Grundzügen erfaßt und auf das ſchon vorhandene Wiſſen bezogen werden ſoll, um es fruchtbar für das Leben zu machen. Die Stellung des Geiſtlichen iſt eine vielſeitige, und ſo auch ſeine Wirkſamkeit. Wer aber auf irgend ein Object wirken will, muß das Object ſeiner Wirkſamkeit nach allen Beziehungen hin kennen. Will und ſoll alſo der Geiſtliche auf die Jugend und den Jugendunterricht einwirken, ſoll die Volksſchule (was gewiß das Natürlichſte

iſt)*) unter der Aufſicht der Kirche und ſomit auch der Schullehrer unter der Leitung ſeines Geiſtlichen ſtehen, ſo iſt ihm auch Noth, das Leben der Jugend zu kennen und mit den Grundſätzen ihrer Bildung und Erziehung bekannt zu ſein. Die Pädagogik iſt daher, auch abgeſehen von ihrer unmittelbaren Beziehung zur Katechetik, eine nothwendige Hülfswiſſenſchaft der praktiſchen Theologie. — Soll ferner das Armenweſen, wenn auch nicht vom Geiſtlichen perſönlich beſorgt (denn ſchon die erſte Kirche trennte das διακονεῖν τραπέζαις von der διακονία τοῦ λόγου Apoſtelgeſch. VI, 1 — 7.), doch von ihm geleitet werden und er durch Rath und That einen Einfluß auf daſſelbe üben, ſo darf er ſich nicht mit den allgemeinen Gefühlen chriſtlicher Milde und Barmherzigkeit begnügen, ſondern Klugheit muß ſeine Schritte leiten, wenn er nicht des Laien wohlberechnender Kunſt zum Geſpötte werden will. Er muß mit den auf ſtaatswirthſchaftlichen Principien ruhenden Grundſätzen der Armenverſorgung bekannt ſein, welche mehr darauf ausgehen, durch kluge Vertheilung der Arbeit die Armuth zu verhüten, als den Hunger der Einzelnen durch Palliativmittel zu ſtillen. — Soll er überhaupt auf den Menſchen wirken, der zwar aus Leib und Seele beſteht, aber doch ſo, daß in der Wirklichkeit, im Leben keins vom andern getrennt iſt; ſo kann die ſogenannte cura animarum ſich eben nicht allein und ausſchließlich auf das Geiſtliche beſchränken, ſondern wird gemeiniglich auch mit der Sorge für das leibliche Wohl verbunden ſein müſſen. Falſch iſt es nun freilich, wenn man durch den Pfarrer den Arzt erſetzen will u. ſ. w.; aber ganz unwiſſend in den allgemeinſten Elementen der Geſundheits- und Krankheitslehre, rein unbekannt mit dem phyſiſchen Organismus des Menſchen und den Wirkungen, welchen derſelbe durch Klima, Nahrung, Beſchäftigungsweiſe ausgeſetzt iſt, darf der Seelſorger nicht ſein, wenn er anders auch nur ſeine geiſtliche Stelle am Krankenbette mit Würde verſehen und den Arzt mit freundlichem Entgegenkommen unterſtützen will. Beſonders wichtig iſt für ihn das in beide

*) Anders wollen freilich Andere. Vgl. z. B. Rettig die freie proteſtantiſche Kirche. Gießen, 1832.

Gebiete (das theologiſche und mediciniſche) eingreifende Fach der Seelenheilkunde bei den Angefochtenen, Schwermüthigen, Wahnwitzigen, Irren u. ſ. w. — Wie mit der Geſundheit, ſo hängt aber auch mit dem Vermögen und Wohlſtande der Menſchen, mit ihrem Nahrungserwerbe und ihrer Berufsbeſchäftigung das geiſtige Streben, die ſittliche Entwickelung, ja ſogar die religiöſe Gefühls- und Vorſtellungsweiſe zuſammen. Nicht um ſelbſt den Bauer zu machen, auch wohl nicht, um, wie man geglaubt hat, mit neuen Erfindungen, Säemaſchinen und dergleichen voranzugehen, wohl aber um das Weſen und Treiben des Landmannes zu begreifen, um mit ihm denken, empfinden, erfahren zu können, um einen Halt- und Anknüpfungspunct im Geſpräche zu haben, thut dem Landprediger einige Kenntniß von der Landwirthſchaft und dem, was damit zuſammenhängt, Noth. Aber auch andere Erwerbszweige muß er ihrer Natur nach kennen, wenn er deren Einfluß auf das phyſiſche, ökonomiſche und ſittliche Wohl der Gemeinde zu beurtheilen im Stande ſein will. So iſt es z. B. nicht gleichgültig, welche Anſicht die Religionslehrer von den gewaltigen Fortſchritten der Induſtrie in unſerer Zeit haben. Scheinbar wenigſtens kommen dieſe nicht ſelten mit dem chriſtlichen Leben in Conflict. Man denke an die geſunkene Kirchlichkeit an den meiſten Fabrikorten, die Verkümmerung der Sonntagsfeier und des Schulunterrichtes, die einſeitige Richtung des Geiſtes auf Erwerb, Mode, Luxus, Genuß. Iſt aber wohl hier mit dem bloßen Eifern gegen den Zeitgeiſt, deſſen Strom man doch nicht aufhalten kann, etwas gethan? und muß nicht der gebildete Prediger die Zeit mit ihren Forderungen und Bedürfniſſen auch in dieſer Hinſicht erſt begreifen lernen, wenn er ihre Auswüchſe und falſchen Richtungen mit Erfolg bekämpfen will? Muß er nicht dem Brotloſen, der über Mangel an Verdienſt klagt, eine Quelle öffnen können? Und das kann er nur durch Einſicht in das Weſen des heutigen Verkehrs*).

*) Die Litteratur der Pädagogik iſt an ſich zu reichhaltig, als daß ſie hier mitgetheilt werden könnte. Wir erinnern außer an die allgemeinen Schriften von Baſedow, Salzmann, Peſtalozzi, Campe an die ſpecieller theologiſchen: Niemeyer, A. H., Grundſätze der Erziehung und des Unterrichts. Halle,

f. Kirchenrecht.

Pfaff, Ch. M., de origine juris ecclesiastici veraque ejus indole. Tub., 1719. Flörke, J. E., Gedanken von der Nothwendigkeit und Nutzen der Erlernung des sowohl kanonisch-päpstlichen, als protestantischen Kirchenrechts vor einen studiosum theologiae. Jena, 1723.

§. 106.

Das Kirchenrecht (jus ecclesiasticum, canonicum) enthält die rationalen und positiven Grundsätze der Verfas-

---

8 Ausg. 1825. Bd. III. Schwarz, F. H. Ch., Erziehungslehre. Lpz., 2 Aufl. 1829. Bd. III. Krummacher die christliche Volksschule im Bunde mit der Kirche. Essen, 1823. 25. Denzel Volksschule. Stuttg., 1817. Thilo die pädagogische Bestimmung des Geistlichen. Frkf. a. O., 1811. Heinroth, A., von den Grundfehlern der Erziehung und ihren Folgen. Lpz., 1828.

Ueber Pastoralmedicin: Mezler, F. X., über den Einfluß der Heilkunst auf die praktische Theologie. Ulm, 1794. 1805. Bd. II. Bering Versuch einer Pastoralmedicin. Münster, 1809. Schreger, C. H. Th., Handbuch der Pastoralmedicin für christliche Seelsorger. Halle, 1823. Bluff, M. J., Pastoralmedicin. Cöln, 1827. de Valenti medicina clerica oder Handbuch der Pastoralmedicin für Seelsorger, Pädagogen und Aerzte. Lpz., 1831. u. 32. Bd. II.

Ueber Armenwesen: Resewitz über die Besorgung der Armen. Kopenhagen, 1769. Dégérando, J. M., le visiteur des Pauvres. Paris, 1820. ed. 3. 1826.

Ueber Landökonomie: Patriotische Schutzschrift für die ländliche Wirthschaft der Landgeistlichen. Lpz., 1775. Oemler, Ch. W., der Feldbau der Landprediger, eine sehr große, aber oft unerkannte Wohlthat Gottes — in dem Lehrbuche des Mattheſius für angehende Landprediger. Jena, 1790. — Rede des Abbé Gregoire über die Frage, ob es rathsam sei, den Geistlichen auf dem Lande die Wirthschaft zu nehmen, im Nationalconvente zu Paris gehalten, in Walch's neuester Religionsgeschichte, fortgesetzt von Planck. Lemgo, 1787—93. Bd. III. Schwabe, J. F. H., Landwirthschaftskunde für Prediger. Lpz., 2 Aufl. 1822. Vgl. Krünitz, J. G., der Landprediger nach seinen verschiedenen Verhältnissen, Vorrechten oder Immunitäten und Pflichten. Berlin, 1794.

Wer sich übrigens praktisch von der Nothwendigkeit überzeugen will, mit dem ökonomischen Zustande der Gemeinde bekannt zu sein, dem sind, wie auch noch in mancher andern Hinsicht: die Züge aus dem Leben des J. F. Oberlin, herausgegeben von G. H. Schubert. Nürnberg, 4 Aufl. 1832. und Notice sur Jean Frédéric Oberlin, Pasteur à Waldbach. Paris et Strasb., 1826. zu empfehlen.

ſung, Verwaltung und Beaufſichtigung der Kirche als einer moraliſchen Perſon im Staate, ſowie die rechtlichen Beſtimmungen ihrer Verhältniſſe nach außen und innen. Es gehört dieſe Wiſſenſchaft, als außer dem Kreiſe des Religiöſen und ſeiner Entwickelung liegend, nicht mehr der Theologie als ſolcher, ſondern der poſitiven ſowohl als der rationalen Rechtswiſſenſchaft an, darf aber von dem Theologen, in wiefern derſelbe an der Kirchenleitung theilnehmen und als der natürlichſte Repräſentant und Sachwalter der geiſtlichen Angelegenheiten dieſe auch politiſch vertreten ſoll, nicht überſehen werden.

In wiefern die Kirche (ſiehe Kirchengeſchichte) ein äußeres und ein inneres Leben hat, fällt das erſtere in den Kreis deſſen, was wir das Politiſche im weitern Sinne nennen. Wie nun im politiſchen Leben Verfaſſung, Geſetzgebung, Verwaltung und Gerichtsbarkeit vier von einander geſonderte, aber auch wieder zuſammengehörige Formen darſtellen, ſo läßt ſich ein Aehnliches, aber auch nur ein Aehnliches, auf dem kirchlichen Gebiete wahrnehmen. Da die Kirche nämlich kein Staat im Staate iſt, ſo können ſich auch dieſe Formen nicht auf dieſelbe Weiſe bei ihr wiederholen, ſondern ſie werden bei der Verſchiedenheit der Zwecke des bürgerlichen und kirchlichen Gemeinweſens nur eine entfernte Analogie darbieten. Ja es wird, ehe noch von der Verfaſſung der Kirche als ſolcher die Rede ſein kann, erſt ihre Stellung ſelbſt, die ſie zum Staate einnimmt, betrachtet werden müſſen. Schon dieß iſt eine wichtige, unſere Zeit vielleicht mehr als je intereſſirende Aufgabe, über welche der Theolog, der Geiſtliche ſich nicht leichtſinnig hinwegſetzen darf, da von der Löſung derſelben ſeine Stellung in der bürgerlichen Geſellſchaft und die Bedeutung ſeines Amtes weſentlich abhängt. Die innere Verfaſſung der Gemeinde nun aber ſelbſt wieder, das Verhältniß der Leitenden zu den Geleiteten, ſowie die Ordnung, Vertheilung und Beſtellung der verſchiedenen Aemter in der Kirche (Ordinations-, Vocations-,

Collaturrecht), die Repräsentation durch Synoden u. s. w. sind alles Gegenstände, welche die geistige Kraft eines Jeden in Anspruch nehmen müssen, dem das kirchliche Leben auch in seiner äußern Erscheinung etwas gilt. Eben so ist das rechtliche Verhältniß unserer protestantischen Kirche zur römisch-katholischen, sowie das Verhältniß der Landeskirche zu etwaigen kleinern Religionspartheien eine Sache, die zwar einerseits unter den ethisch-religiösen, andererseits aber auch wieder unter den rechtlichen Gesichtspunct fällt (wenn es z. B. gilt, zu bestimmen, wer die ökonomischen Lasten zu tragen habe u. a. m.). Gilt es endlich, die Rechte der Kirche auch nach innen zu verwahren, antikirchlichen Bewegungen zu begegnen und die Reinheit und Gesundheit des christlichen Lebens gegen die sich von innen entwickelnde Fäulniß und Verdorbenheit zu schützen, so fragt es sich, wie weit gehen die Befugnisse der Kirche in dieser Hinsicht? wie weit reicht das Amt der Schlüssel? was ist die Idee des Bannes, der Kirchenordnung, der Kirchenzucht und wie läßt sich diese Idee verwirklichen, ohne andere gesellige Rechte zu verletzen?

In allen diesen Dingen darf der Theolog nicht fremd sein, wenn er gleich dabei den rein theologischen, religiös-sittlichen Standpunct auf Augenblicke zu verlassen und sich auf den allgemeinen des Rechtes zu stellen hat. Das Recht ist nun in seiner Erscheinung bekanntlich ein doppeltes, ein natürliches und ein positives. Unter dem natürlichen verstehen wir indessen nicht ein von aller Geschichte getrenntes, rein a priori zu construirendes, sondern ein solches, das aus den geschichtlichen Erscheinungen selbst, aus der Natur der Sache heraus, jedoch noch ohne Berücksichtigung positiver Satzungen, die Lösung der Aufgabe versucht. Ist doch schon die Kirche ein gegebenes Institut, über dessen zweckmäßige Verfassung, Rechte u. s. w. sich nur aus dem Begriffe der Kirche, wie er geschichtlich vorliegt, etwas bestimmen läßt. Das wahre, einzig vernünftige Kirchenrecht wird demnach das sein, welches mit Berücksichtigung des geschichtlich Vorhandenen und geschichtlich Entwickelten alle die nothwendigen Bestimmungen auf ihre Idee zurückzuführen und sie ihr möglichst gemäß zu machen bemüht ist. Das sogenannte positive Recht wird dann

von selbst in die richtige Stellung zu diesem natürlichen oder rationalen Rechte kommen. Es wird nicht als tödtender Buchstabe eine erdrückende Gewalt über dasselbe üben wollen; sondern vielmehr, seine eigenen Grundsätze aus dem wohlverstandenen Naturrechte entlehnend, sich diesem gemäß zu reinigen und zu vervollkommnen suchen. Dazu aber ist eine genaue Kenntniß der bestehenden und in der historischen Entwickelung begriffenen positiven Ordnungen und Gesetze allerdings nothwendig; und sowie sich in allem Philosophisches und Geschichtliches, Allgemeines und Besonderes zu durchdringen hat, so auch hier.

Das positive Kirchenrecht selbst nun erscheint wieder in verschiedenen Gestalten, entweder nämlich zunächst als katholisches oder als protestantisches. Ersteres bildet zum Theil die historische Grundlage des letztern in dem corpus juris canonici*). Das protestantische, positive Kirchenrecht gründet sich dann ferner auf Reichsgesetze, Landesverordnungen u. s. w.**). Dann aber theilt man das positive Kirchenrecht auch wieder in das gemeine und das besondere, in das öffentliche und das Privatkirchenrecht ein, worüber das Weitere in der Wissenschaft selbst gezeigt werden muß.

Es wird sich uns indessen hier dasselbe zeigen, was auf dem Gebiete der Liturgik, daß nämlich für den Protestanten der allgemeine, grundsätzliche Theil des Kirchenrechts der wichtigere ist, während der katholische Kanonist es grade mit der bis in das Kleinliche gehenden Mannigfaltigkeit der einzelnen Bestimmungen zu thun hat. So wenig sich nun der protestantische Theolog in liturgischer Hinsicht begnügen soll, bloß das gehörig verwalten zu können, was vorgeschrieben ist, sondern

*) Es enthält: 1. decretum Gratiani 1151., revidirt von Pius IV. V. und Gregor XIII. 2. die Decretalen Gregor's IX., gesammelt von Raymund a Pennaforti 1234. 3. liber VI. decretalium von Bonifacius VIII. 1294. 4. die Clementinen von Clemens V. 1313. 5. die Extravaganten Johann's XXII. 1340. 6. Extravagantes communes 1483. — Die beste Ausgabe ist die von A. von Riegger. Wien, 1762. 8.

**) Am ausgebildetsten im 2ten Theile des allgemeinen Gesetzbuches für die preußischen Staaten.

ſich vielmehr in ſeiner wiſſenſchaftlichen Bildung dahin erheben muß, ſelbſt eine neue Liturgie mit hervorzurufen, wo es Noth thut, und ſomit ſelbſtſtändigen Antheil am Kirchenregimente zu nehmen; ſo wenig darf er ſich in Dingen des Kirchenrechts und der Kirchenverfaſſung mit dem begnügen, was leider oft nur durch den zum abusus gewordenen usus beſteht, ſondern er ſoll die nöthige Kraft und Klugheit in ſich vereinen, ein auch in ſeiner äußern Erſcheinung beſſer geordnetes kirchliches Leben da mit hervorzurufen, wo es noch nicht beſteht. In den Händen der Juriſten allein dürfte das Kirchenrecht leicht entweder eine Beute des einſeitigen Territorialſyſtems (cujus regio, illius et religio) oder zu Gunſten neuerer Theorieen nordamerikaniſcher Unabhängigkeit in ein bloßes Privat- und Geſellſchaftsrecht verwandelt werden. Die Beſtimmung des Weſens der Kirche aber iſt theologiſcher Natur, und von dieſer Seite führt auch das Kirchenrecht, ſowie die übrigen Fächer der praktiſchen Theologie in die Exegeſe, Kirchengeſchichte und Dogmatik (nebſt Moral) zurück. Sind wir nun endlich dahin gelangt, wo die Theologie einerſeits durch die Paſtoralmedicin (ſ. den vorigen Paragraph) mit der Medicin, andererſeits aber durch das Kirchenrecht mit der Rechtswiſſenſchaft zuſammenhängt, während ihr Zuſammenhang mit der Philoſophie, ſowie der mit dem Humanismus und Realismus ſchon anderwärts nachgewieſen worden iſt, ſo haben wir den Cyclus nach außen und innen hin vollendet, die Grenzen vermeſſen und ſomit die Aufgabe der Encyklopädie ſo weit gelöſt, als wir ſie uns §. 1. geſtellt haben. Es bleibt uns ſonach nur noch übrig, in der Methodologie einige Fingerzeige zur Verwirklichung des Dargeſtellten zu geben.

Litteratur des Kirchenrechts vorzüglich des proteſtantiſchen*).

Ueber die neuere Litteratur vgl. Fiſcher, F., kritiſche Zuſammenſtellung der neueſten Bearbeitungen des proteſtantiſchen Kirchenrechts, mit beſonderer Rückſicht auf die vaterländiſche Kirche (beſonders abgedruckt aus der Tüb. theologiſchen Zeitſchrift).

*) Aeltere Schriften: Schilter (1681. 1749.), Puffendorf (1706.), Brunnemann (1713.).

Böhmer, J. H., Jus ecclesiasticum Protestantium. Hal., 1714. sqq. Voll. I — IV. ed. 5. 1756 — 89. Vol. V. ed. 3. 1763. Vol. VI. ed. 6. 1760. 4.

Institutiones juris canonici. Hal., ed. 5. 1769.

Pfaff, Ch. Matth., Juris eccles. libb. V. Tubing., ed. 2. 1727.

Mosheim, J. L., allgem. Kirchenrecht der Protestanten. Mit Anmerkungen von Ch. E. von Windheim. Helmstädt, 1760.; neu bearbeitet von Ch. A. Günther. Lpz., 1800.

Böhmer, G. L., Principia jur. canon. speciatim juris eccles. publ. et priv. quod per Germaniam obtinet. Gott., 1762. Ed. 7. cur. C. T. G. Schönemann. 1802.

(Schnaubert, A. J.,) Grundsätze des Kirchenrechts der Protestanten und Katholiken in Deutschland. Jena, 1792 — 94. 2 Aufl. 1806. Bd. II.

* Wiese, G., Grundsätze des gemeinen in Deutschland üblichen Kirchenrechts. Göttingen, 1793. 5 Aufl. von W. Th. Kraut. 1826.

Handbuch des gemeinen in Deutschland üblichen Kirchenrechts. Lpz., 1799 — 1804. Bd. III.

Schuderoff, J., Grundzüge zur evang. protest. Kirchenverfassung und zum evang. Kirchenrechte. Lpz., 1817.

Schmalz, Th., das natürliche Kirchenrecht. Königsb., 1795.

Handbuch des kanonischen Rechts und seiner Anwendung in den deutschen evangelischen Kirchen. Berlin, 1815. 24.

† Walter, Ferd., Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen. Bonn, 1822. 5 Aufl. 1831.

Stephani, H., das allgemeine kanonische Recht der protestantischen Kirche in Deutschland, aus seinen ächten Quellen zusammengestellt und erläutert. Tüb., 1825.

Eschenmayer, K. A., Grundlinien zu einem allgemeinen kanonischen Rechte. Tüb., 1825.

Krug, W. T., das Kirchenrecht nach Grundsätzen der Vernunft und im Lichte des Christenthums dargestellt. Lpz., 1826. (vgl. damit kirchenrechtliche Untersuchungen, ein nothwendiger Nachtrag zu dem Kirchenrechte vom Herrn Prof. Krug. Berl., 1829.).

Pahl, J. G., das öffentliche Recht der evang. lutherischen Kirche in Deutschland kritisch dargestellt. Tüb., 1827.

* Eichhorn, K. Fr., Grundsätze des Kirchenrechts der katholischen und evangelischen Religionsparthei in Deutschland. Gött., 1831. Bd I.

Bickell, J. W., über die Reform der protestantischen Kirchenverfassung, in besonderer Beziehung auf Kurhessen. Mit einem Nachworte vom Prof. D. H. Hupfeld. Marb., 1831.

Rettig, H. C. M., die freie protestantische Kirche oder die kirchlichen Verfassungsgrundsätze des Evangeliums. Gießen, 1832. *).

---

*) In Beziehung auf die Schweiz vgl. Meyer, M., Grundsätze der Kirchenverfassung für die protestantisch-evangelische Kirche im Allgemeinen und Anwendung derselben auf die von Zwingli reformirte Kirche des Kantons Zürich insbesondere. Zür., 1830.

Byro, F. F., ein freies Wort über die gegenwärtigen Verhältnisse der evangelisch-reformirten Kirche und ihrer Diener im Kantou Bern. Bern, 1832.

B.

Theologiſche Methodologie.

I. Allgemeiner Theil.

Von der Methodik des theologiſchen Studiums überhaupt.

1. Von den theologiſchen-Lehranſtalten.

a. Univerſität.

Nöſſelt (Niemeyer) III. S. 173. ff. Schleiermacher gelegentliche Gedanken über Univerſitäten in deutſchem Sinne. Berlin, 1808. (beſ. S. 39—87.). Steffens, H., Idee der Univerſitäten. Berlin, 1809. und: über Deutſchlands proteſtantiſche Univerſitäten. Breslau, 1820. Savigny Weſen und Werth der deutſchen Univerſitäten, in Ranke's hiſtoriſch-politiſcher Zeitſchrift. Hamburg, 1832. I. S. 569. ff. (vgl. damit die Recenſion von Grimm in d. Göttinger Anzeig. März 1833.).

§. 107.

Fritz, Th., Verſuch über die zu den Studien erforderlichen Eigenſchaften. Straßb., 1833. (vgl. die Recenſion deſſelben in dem allgem. Repertorium. Jahrg. 1833. Bd II. St. 4.). Scheidler, K. K., Grundriß der Hodegetik oder Methodik des akademiſchen Studiums. Jena, 1832. (vgl. die Recenſion deſſelben von Pölitz in dem allg. Repertorium. Jahrg. 1833. Bd II. St. 4. No. 10.).

Die vollſtändigſte Anſtalt zum Studium der Theologie iſt die Univerſität.

Ueber dieſen Vorzug der Univerſitätsbildung vor jeder andern iſt bereits Encykl. §. 17. und 18. geſprochen worden.

§. 108.

Die Form des akademiſchen (Univerſitäts-) Unterrichtes iſt die akroamatiſche, womit ſich jedoch die examinatoriſche, converſatoriſche und diſputatoriſche in Verbindung bringen läßt.

Der Universitätsunterricht unterscheidet sich dadurch von dem Schul- und Gymnasialunterrichte, daß der Studirende ohne Unterbrechung einem wohlgeordneten, zusammenhängenden Vortrage zu folgen hat. Dieser Vortrag, soll er seinem Zwecke entsprechen und nicht weit besser durch Mittheilung von gedruckter Schrift ersetzt werden, muß durchaus ein freier sein. Wir wollen damit nicht schriftliche Aufzeichnung zu Unterstützung des Gedächtnisses, ein Schema, ein Heft verwerfen. Nur sei des Lehrers Geist nicht so an das Heft wirklich geheftet, daß er ohne diese Dädalusflügel Icarus Schicksal theilen muß. Eben so wenig soll damit das Nachschreiben der Hefte für den Schüler ganz verworfen sein. Aber nur sei wie der Vortrag, so auch das Concipiren von Seiten des Hörenden ein freies. Nichts übt das Selbstdenken und Selbstverarbeiten der Begriffe mehr, als das leichte, freie Protocolliren fremder Gedanken, das von dem knabenhaften Niederschreiben dictirter Sätze eben so weit entfernt ist, als die freie Handzeichnung vom stümperhaften Durchmalen. Die geistige Physiognomie des Lehrers und seines Vortrages zeichne der Zuhörer in großartigen Umrissen gleichsam in seine Schreibtafel ein, und führe sie dann bei sich zum vollendeten Bilde aus, wie ihm dasselbe in der Stunde eben aufgegangen war. Ein solches aus freier, geistiger Reproductionskraft hervorgegangenes, mit eigenen Randbemerkungen, Fragen, Zweifeln versehenes Heft ist das würdigste Tagebuch akademischer Lehrjahre, das wegen seines individuellen Zusammenhanges mit dem Schreibenden durch kein gedrucktes Buch ersetzt werden kann; während die gewöhnlichen Hefte von jeder Copirmaschine gefertigt werden können. Will man den Schwächern durch das Dictiren weniger Hauptsätze zu Hülfe kommen, so ist dawider nichts zu sagen; wiewohl man auch hier lieber zur Presse seine Zuflucht nehmen sollte. Ueberhaupt ist zu bedenken, daß gewisse Dinge sich besser durch das Auge, andere durch das Ohr mittheilen lassen. Thatsachen, Ideen, Beweise, Urtheile gewinnen durch die Lebendigkeit des mündlichen Vortrages und verlieren alles, wenn man sie dictirt. Ganze Reihen von Namen, Zahlen, Litteratur u. s. w. gehen weit besser dem Auge, als dem Ohre ein; daher sie am besten in Gestalt eines gedruckten Compen-

diums die Unterlage zu dem den todten Buchſtaben belebenden Vortrage bilden *). Daß übrigens der akademiſche Vortrag ſo gut ſeine Geſetze habe, als z. B. der homiletiſche, von welchem er ſich jedenfalls ſehr unterſcheiden muß (denn auf dem Katheder ſoll eben ſo wenig gepredigt, als auf der Canzel docirt werden), ſollte ſich wohl von ſelbſt verſtehen; obgleich dieſe Kunſt noch hier und da im Argen zu liegen ſcheint. Nicht grade der ſchöne, geſchmückte, gerundete Stil, den man im Nothfalle gleich drucken laſſen könnte, iſt es, was das eigentliche Verdienſt eines guten akademiſchen Vortrages ausmacht (obwohl dieß allerdings auch ſein Gutes hat, wenn uns gleich darin die Ausländer, namentlich die Franzoſen leicht überlegen ſein dürften); ſondern ein gewiſſes Zuſammentreffen und ſich Durchdringen von Klarheit, Präciſion und Lebendigkeit in dem Maße, wie es grade jedesmal der Augenblick erfordert, iſt jenes geheimnißvolle Etwas, das die Blicke der Zuhörer an dem Munde des Lehrers hängen und ſie ſelbſt manches Anakoluth vergeſſen macht, während Manche über eine noch ſo ſchön ſtiliſirte Rede einſchlafen **).

Mit der akroamatiſchen Form des Unterrichtes ſind aber auch noch in gehörigem Verhältniſſe die im Paragraphe bezeichneten anderen Formen zu verbinden, welche zwar dem Univerſitätsunterrichte nicht ausſchließlich angehören, aber auch nicht ſo abſolut von ihm ausgeſchloſſen ſein ſollten, als Manche ſich einbilden. Im Gegentheile iſt aus Vernachläſſigung derſelben eine große Einſeitigkeit und Unfruchtbarkeit entſtanden. Alles beruht denn doch am Ende auf Wechſelwirkung, und ſo wenig man alles aus den Leuten herausfragen und ablocken kann, ehe man ihnen etwas gibt (ſ. Katechetik); eben ſo wenig kann man nur in ſie hineinpfropfen, ohne ihnen Veranlaſſung zu eigener Verarbeitung des Gehörten zu geben. Die wenigſten Studirenden haben hierzu Aufforderung genug in ſich

*) Sich eines fremden Lehrbuches bloß in der Abſicht zu bedienen, um den Verfaſſer deſſelben bei jedem Paragraphe zu widerlegen, hat zwar etwas Aufreizendes, iſt aber eben deßhalb auch gefährlich und erzeugt leicht jene polemiſche Renomiſterei, von welcher der theologiſche Lehrer am entfernteſten ſein ſollte.

**) Sehr gut hat dieß Savigny a. O. angedeutet.

ſelbſt, und es iſt wünſchenswerth, wenn ſelbſt auch die Einrichtung der Univerſität mit Repetitorien und Examinatorien entgegenkommt. Auch iſt es kein unedler Zwang, ſondern vielmehr Wohlthat, wenn die, auf welche man einen gebietenden Einfluß üben kann (z. B. Landeskinder und Stipendiaten), zu Beſtehung regelmäßiger Prüfungen, etwa ſemeſterweiſe, angehalten werden.

§. 109.

Privatſtudium.

Schütz, C. G., Anweiſung, wie Studierende ihre Studien zu Hauſe einrichten ſollen. Jena, 1785.

An den öffentlichen Unterricht muß ſich der Privatfleiß anſchließen, welcher theils in Vorbereitung und Wiederholung theils in Selbſtſtudium, im Sammeln von Excerpten, ſowie in ſchriftlichen und praktiſchen Uebungen beſteht, wozu noch die freiere Form freundſchaftlicher Umgangsmittheilung vollendend hinzutritt.

Daß bloßer Collegienbeſuch ohne Privatfleiß zu nichts führe, iſt eine alte Erfahrung. Man beſuche daher nicht zu viele Collegien auf einmal, damit man das Gehörte theils beſſer in ſich verarbeite, theils für das zu Hörende immer die rechte Empfänglichkeit und Regſamkeit des Geiſtes behalte. Umgekehrt aber darf auch der Privatfleiß nicht ſo vorherrſchen, daß der Aufenthalt auf der Univerſität ein zweckloſer wird. Auf den öffentlichen Unterricht der letztern muß vielmehr der Privatfleiß ſtets bezogen werden. Vorbereitung auf die Collegien und Wiederholung derſelben (Präparation und Repetition) ſind die beiden Angeln, um welche ſich das akademiſche Privatſtudium dreht. Die eine ſchärft das Auge für die wahrzunehmenden Gegenſtände, die andere prägt ſie der Seele tiefer ein. Nicht auf alle Collegien kann man ſich gleichmäßig vorbereiten. Bei hiſtoriſchen und dogmatiſchen Vorträgen z. B. iſt das Wiederholen die Hauptſache, und Vorbereitung kann höchſtens da ſtattfinden, wo ein Handbuch gebraucht wird, das zum

voraus auf das aufmerksam macht, was behandelt werden soll. Dagegen erfordert die Exegese die meiste Vorbereitung. Ehe man den Vortrag des Lehrers über ein biblisches Buch anhört, soll man dasselbe bereits für sich cursorisch durchgelesen und auch jedesmal das zu erklärende Stück philologisch genau durchgegangen haben; denn erst in der Stunde selbst mit dem Grammatikalischen und Lexikalischen bekannt werden wollen, ist ein ungehöriges Verlangen. Nur Berichtigung dessen, was man für sich versucht hat, kann hier erwartet werden. Was die Wiederholung betrifft, so besteht diese nicht bloß im Ueberlesen des Heftes, sondern auch im Nachlesen dessen, was empfohlen wurde. Möchte aber doch stets bei dem Citiren selbst von den Lehrern das richtige Maß beobachtet werden! — Erst wenn der Privatfleiß im Vorbereiten und Wiederholen das Seinige gethan hat, kann er sich anderweitigen Studien zuwenden. So kann z. B. neben dem Buche, das eben erklärt wird, noch ein anderes gelesen werden. Auch soll man mit der laufenden Litteratur in Athem erhalten werden, wiewohl das gar zu viele Durcheinanderlesen von Flugschriften und Journalen mehr zerstreuend als stärkend wirkt *); das

*) Obwohl wir die Journalistik überhaupt mehr für den Gelehrten oder den bereits im Amte stehenden praktischen Geistlichen, als für den Studenten geeignet finden, so ist doch hier der Ort, mit den vorzüglichsten derjenigen Journale und Zeitschriften bekannt zu machen, welche nicht schon oben (§. 77.) genannt worden sind. Aeltere und bereits eingegangene übergehen wir, an Danz verweisend S. 140—142. Von jetzt noch herauskommenden sind zu nennen: Tübinger Zeitschrift für Theologie, herausgegeben seit 1828. von J. Ch. F. Steudel, seit 1830. unter Mitwirkung mehrerer Gelehrten von den Mitgliedern der evangelisch-theologischen Facultät: Baur, Kern, Schmid, Steudel. Jahrg. in 4 Heften (früher E. G. Bengel's Archiv für die Theologie und ihre neueste Litteratur. Tübing., 1815 — 27. Bd. VIII.). — J. F. Röhr's kritische Predigerbibliothek. Neustadt a. d. O., 1820. ff. Jahrg. in 4 Heften. — Theologisches Litteraturblatt zur allgemeinen Kirchenzeitung. Darmst., seit 1824. — Theologische Studien und Kritiken, eine Zeitschrift für das gesammte Gebiet der Theologie, herausg. von C. Ullmann und F. W. C. Umbreit. Hamb., seit 1828. Jahrg. in 4 Heften. — A. Tholuck's litterarischer Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft über-

non multa, sed multum ist auch hier nicht zu vergessen. Mit dem Lesen ist die schreibende Thätigkeit zu verbinden. Diese besteht theils in Auszügen, Excerpten, Sammlungen, deren heilsamen Nutzen schon die Alten erfuhren*), theils in freien Aufsätzen. Nichts dient mehr dazu, sich über einen Gegenstand recht klar zu werden, als das Ausarbeiten einer Abhandlung über denselben. Zu solchen Ausarbeitungen sollten die Lehrer nicht nur ermuntern, sondern wo möglich denselben ihre Aufmerksamkeit schenken; ja, es sollten dazu diejenigen Studirenden förmlich angehalten werden, über welche irgendwie eine Macht von außen gegeben ist. Auch gegenseitige mündliche und schriftliche Beurtheilungen der Arbeiten können von Nutzen sein**), während dagegen das Recensiren von Büchern zum Behufe der Oeffentlichkeit nicht in die Hände von Studirenden gelegt werden sollte.

---

haupt. Halle, seit 1830. Jahrg. in 80 Nummern. — Annalen der gesammten Theologie und christlichen Kirche, herausgegeben von mehrern Gelehrten, unter Mitwirkung von Eisenschmid, Fritzsche, Gruner u. s. w. Coburg u. Lpz. seit 1831., Bayreuth seit 1833. Jahrg. in 4 Bänden, jeder von 3 Heften. — Allgemeines Repertorium für die theologische Litteratur und kirchliche Statistik, herausgegeben von G. F. H. Rheinwald. Berlin, seit 1833. Jahrg. in 4 Bänden. Damit zu verbinden die gelehrten Zeitschriften allgemeinen Inhalts: Hallesche, Jenaische, Leipziger Litteraturzeitung; Heidelberger Jahrbücher der Litteratur; Ch. D. Beck's allgemeines Repertorium der neuesten in- und ausländischen Litteratur, fortgesetzt seit 1833. von Pölitz; Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, herausg. von der Societät für wissenschaftliche Kritik zu Berlin. Stuttg., seit 1827. — Ueber Benutzung solcher Schriften, sowie über Recensionen und Recensentenwesen überhaupt vgl. G. Müller's Briefe S. 40. ff. und „Gedanken und Wünsche über Recensionen" in den theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1830. S. 509. ff. — Ueber die Art zu lesen überhaupt s. Herder's Briefe (den 345sten) und Sophron.

*) So rühmt der jüngere Plinius von seinem Onkel: Nihil legit, quod non excerperet. Dicere enim solebat, nullum esse librum tam malum, ut non aliqua parte prodesset. Epp. III, 5. Vgl. Meiners, C., Anweisung für Jünglinge zum Lesen, Excerpiren und Schreiben. Hannover, 1791.

**) Ἀγαθὴ δ' ἔρις, quum invicem se mutuis exhortationibus amici ad amorem immortalitatis exacuunt. Plin. epp. III, 7. 15.

Uebrigens ist die freie Umgangsform nicht zu sehr hinter das gelehrte Studium zurückzusetzen. Die Bücher bleiben uns immer, und eigentlich geht das rechte Bücherstudium, das gelehrte Treiben erst in den spätern Jahren an. Der Umgang aber auf der Universität kann uns nie wieder ersetzt werden; und wenn der freie Zutritt zu den Lehrern zu den Vorzügen gehört, deren sich auf großen Universitäten nicht Alle in gleichem Maße erfreuen können, so achte man dagegen auch die Stunden nicht verloren, die man im geselligen, vertrauten Umgange mit den Genossen dem freien Austausche der Gedanken, dem jugendlichen Ergusse der Gefühle, selbst auch dem Frohsinne und der Laune geweiht hat. Zwischen der rohen Anhänglichkeit an die geschmacklosen Formen und sittenverderbenden Zerstreuungen eines grotesken Burschenlebens, das den künftigen Theologen übel genug kleidet*), und der Duckmäuserei einer falschen engherzigen Zurückgezogenheit ist noch eine schöne, heitere Mitte, in welcher die jugendliche Frische vor frühzeitigem Versinken in das Philisterthum bewahrt wird**). Wem endlich das Glück will, daß er durch Reisen und den Besuch gefeierter Männer***) und Anstalten seiner akademischen Lehrzeit eine bis in die spätern Greisenjahre lieblich nachduftende Blüthenkrone aufsetzen kann, der versäume es nicht und preise sich glücklich.

---

*) Schon Spener klagt in seinen Piis desideriis p. 127., daß die Akademieen seiner Zeit statt Werkstätten des heiligen Geistes Werkstätte des Sauf-, Balg- und Zankteufels seien. Vgl. Hupfeld a. O.

**) Wir erinnern zu Vermeidung aller Mißdeutung dieses Wortes an den geistvollen humoristischen Aufsatz „über die Philister" in der Basler wissenschaftlichen Zeitschrift. Jahrg. 1825. Heft 4. S. 74.

***) Nur thue man auch hierin nicht zu viel, und treibe nicht mit dem Gesehenhaben berühmter Männer einen ordentlichen Götzendienst. Auch ist die zudringliche Neugierde läppischer Stutzer wohl zu unterscheiden von jener wahren, innigen Sehnsucht des aufstrebenden Jünglings, den Mann auch persönlich zu sehen, an dessen Schriftzügen er sich erbaut hat. Nur daß leider die Illusion bei solchen Besuchen nicht selten gestört wird!

§. 110.

Mit dem theologiſchen Studium iſt das philoſophiſche, hiſtoriſche und philologiſche fortwährend zu verbinden. Was von andern Wiſſenſchaften noch mitgenommen werden kann, hängt nicht ſelten von perſönlicher Anlage und Neigung und den Umſtänden ab.

Es iſt dieß nicht ſo zu verſtehen, als könnten oder ſollten hier erſt dieſe Studien, die man früher verſäumt hat, nachgeholt werden; denn die philologiſchen und geſchichtlichen, wie auch die mathematiſchen Vorleſungen auf der Univerſität unterſcheiden ſich mit Recht aufs beſtimmteſte von den Lehrſtunden in Gymnaſien, Lyceen, Pädagogien. Sie ſetzen dieſe nothwendig voraus. Anders mit der Philoſophie. Dieſe ſollte ihrer wahren Bedeutung nach erſt auf der Univerſität betrieben werden, und höchſtens kann ihr einige Propädeutik von Logik und Pſychologie vorangeſchickt werden. Sie muß daher auch ganz vorzüglich, wie oben §. 23. gezeigt worden iſt, mit der Theologie Hand in Hand gehen. Was nun aber die übrigen, der Theologie ferner ſtehenden Wiſſenſchaften (z. B. Naturkunde u. ſ. w.) betrifft, ſo läßt ſich hierüber wohl nichts im Allgemeinen beſtimmen. **Non omnia possumus omnes.** Umfaſſendere Köpfe können mehr aushalten, als beſchränktere. Das Unglück iſt nur, daß ſich mancher mittelmäßige Kopf für ein Univerſalgenie hält, und durch das Treiben des Allzuvielen in allem etwas, im Ganzen nichts lernt. Das wäre nun freilich ſehr zu wünſchen, daß eine allgemeine Encyklopädie und Geſchichte der Wiſſenſchaften von jedem gehört würde, damit der Zuſammenhang des menſchlichen Wiſſens klar vor ſeiner Seele ſtände, und er vor jedem Zweige der Gelehrſamkeit Achtung erhielte und vor dem zu früh Vollendetſeinwollen und der daraus hervorgehenden Abſprecherei aller Halbwiſſer *) in Gnaden bewahrt würde. Auch das ſogenannte „Hoſpitiren," mit Auswahl und Beſcheiden-

*) Vgl. Müller's Briefe S. 38. 39.

heit betrieben, kann wenigstens den Nutzen haben, eine Ahnung von dem zu wecken, was Andere zu lernen haben, mit denen man häufig in Berührung kommt; was man aber aus Mangel an Zeit und Kraft nicht selber lernen kann. Ueberhaupt ist das Anregende auf der Universität in das gehörige Verhältniß zu dem Bildenden, und die Vielseitigkeit zu der Gründlichkeit zu setzen.

§. 111.

Die Sprache des theologischen Vortrages sei in der Regel die Muttersprache, namentlich wenn sich diese, wie die deutsche, als ausgebildetes Organ der Wissenschaft bewährt. Zur Ergänzung aber diene die lateinische, deren Vorzüge in verschiedener Hinsicht einleuchtend sind.

Ehmals war die lateinische Sprache durchweg Gelehrtensprache. Nun ist sie im akademischen Vortrage beinahe ganz und in der Litteratur dem größern Theile nach durch die deutsche verdrängt, und man kann wohl sagen, daß dieß eine, wenn gleich nicht unmittelbare Wirkung des Protestantismus sei. Die hohen Vorzüge der deutschen Sprache in Beziehung auf freie Entwickelung und eigenthümliche Darstellung philosophischer Wahrheiten, in Beziehung auf alles, was mit der innern d. h. mit der Ideen- und Gemüthswelt zusammenhängt (wohin also auch die Theologie ihrer eigenthümlichen Natur nach gehört), sind von Allen anerkannt, die mit deren Geiste und Wesen auch nur von fern vertraut worden. Ja, wir dürfen keck sagen, daß bei dem jetzigen Stande der Wissenschaft ohne Kenntniß der deutschen Sprache und Litteratur an kein ordentliches d. h. tiefes und lebendiges Studium der Theologie von Seiten der Ausländer zu denken sei. Demungeachtet hat die lateinische Sprache als Gelehrtensprache noch immer viele Vertheidiger, und es kommt nur darauf an, aus welchen Gründen sie vertheidigt werde, wenn es gelten soll, sich für das Eine oder Andere zu entscheiden.

Für die lateinische Sprache wird 1. die allgemeine Verständlichkeit derselben angeführt. Sie ist das gemeinsame ge-

lehrte Band zwiſchen allen Nationen. Allein die Geſchichte der Litteratur hat nun einmal doch ſchon die Wendung genommen, daß man mit der lateiniſchen Sprache nicht mehr ausreicht, und jeder Gelehrte wird dennoch die Kenntniß mehrerer neuern Sprachen mit der des Lateiniſchen zu verbinden haben, wie in Beziehung auf Theologie ſo eben von der deutſchen gezeigt worden iſt. 2. wird namentlich in kirchlich-theologiſcher Hinſicht angeführt, daß lateiniſche Schriften über ſtreitige Gegenſtände den Laien weniger Anſtoß geben. Dagegen iſt aber zu bemerken, daß auch manche Nichttheologen lateiniſch verſtehen, daß Ueberſetzungen nicht verhindert und daß übrigens ſtreng gelehrte Werke, auch wenn ſie in deutſcher Sprache geſchrieben ſind, ſelten von den Laien ordentlich gefaßt und verſtanden werden können. Weit entfernt, ſich hier hinter ein gelehrtes Abracadabra verſtecken zu wollen (was immer an unproteſtantiſches Prieſterthum und an eſoteriſche Weisheit erinnert), wecke man vielmehr in den verſtändigern Laien das Gefühl, daß ihnen vielfache Kenntniſſe abgehen, um in ſolchen Dingen ein Urtheil zu haben; und grade die Verſtändigen und Gebildeten werden ſich berichten laſſen. Die Unverſtändigen aber laſſe man, wenn man ſie nicht beſſern kann, und verwahre ſich gegen Mißverſtändniſſe, ſo gut es geht, am beſten wohl auf die von Schleiermacher (§. 334.) bezeichnete Weiſe. 3. wird als Vorzug der lateiniſchen Sprache die Kürze und Bündigkeit ihres Ausdruckes gerühmt. Das hat aber auch ſeine Grenzen. Viele und namentlich theologiſche Gegenſtände verlangen oft grade eine Darſtellungsweiſe, welche von derjenigen verſchieden iſt, welche mit dem altrömiſchen poſitiven Charakter zuſammenhängt; und mit einigem Rechte iſt wohl ſchon öfter bemerkt worden, wie noch weit eher die griechiſche Sprache geeignet ſein dürfte, theologiſch-philoſophiſche Ideen in einer ihnen gemäßen Form auszudrücken, als die lateiniſche; obſchon die letztere durch Cicero (wie er es ſelbſt von ſich rühmt) *) eine größere Geſchmeidigkeit in dieſer Hinſicht erlangt hat. Uebrigens lehrt die Erfahrung, wie man ſo oft die größte Unbeſtimmtheit der Ideen und eine faſt bettelhafte

*) De nat. deor. I, 4.

Gedankenarmuth hinter den blendenden Schimmer eines lateinischen Phrasenflitters zu verbergen weiß und damit selbst den Gelehrten imponirt; denn wie das „gedruckte Wort" ehmals auf den gemeinen Mann, so übt oft jetzt noch das „lateinische" auf den Gelehrten einen wunderbaren Zauber aus, und auch das Fadeste bekommt Geschmack, wenn es elegant gesagt ist.

Wenn wir nun gleich die Gründe nicht gelten lassen können, die man gewöhnlich für die Beibehaltung des Lateinischen anführt, so wollen wir doch damit die lateinische Sprache als Organ der theologischen Gelehrsamkeit keineswegs verbannt, sondern ihr im Gegentheile die Stelle angewiesen wissen, die ihr gebührt.

Einmal nämlich erhält uns der fortwährende Gebrauch der lateinischen Sprache in historischem Zusammenhange mit der ganzen abendländischen Kirche und mit den Reformatoren insbesondere. Wir würden die eigenthümliche theologische Sprache, die von der alten classischen der Natur der Sache nach doch immer sehr verschieden ist und sein muß (vgl. oben kirchliche Philologie), nicht einmal mehr recht verstehen, wenn wir uns nicht fortwährend in dieser theologischen Latinität selbst versuchten. Wir können sogar manches Dogmatische, wie es in den symbolischen Büchern u. s. w. hervortritt, besser begreifen und würdigen, wenn wir mit dem dortigen Sprachgebrauche durch eigene Versuche in demselben fortwährend vertraut bleiben. Zudem haben solche Versuche einen geistig gymnastischen, bildenden Werth, was bei allem die Hauptsache ist. Wohl ist es wahr, daß sich Vieles, was mit der neuern Philosophie zusammenhängt, besser und bequemer im Deutschen sagen läßt als im Lateinischen; und da jede Uebersetzung etwas Irrationales an sich hat, so geben wir zu, daß das Eigenthümlichste der modernen Denkweise sich nie ganz ins Lateinische übertragen lasse. Allein wie leicht täuscht man sich nicht auch von der andern Seite, daß man fertig gemachte deutsche Phrasen, die uns schon von der Schule her geläufig geworden, für Gedanken hält, während man oft nur die Schale statt des Kernes besitzt; so daß, wenn man es beim Lichte besieht, nicht wir, sondern, wie Schiller sagt,

die Sprache für uns gedacht hat. Man versuche nur, um sich des Besitzes eines wahren Gedankens zu versichern, denselben ins Lateinische zu übersetzen, sei es auch nur annäherungsweise; und will sich dieß gar nicht fügen, so sei man überzeugt, die Phrase enthalte irgendwie einen schön klingenden Unsinn, den man in der ersten Begeisterung für baare Münze genommen. Mit Einem Worte: der Gebrauch der lateinischen Sprache in gelehrten Dingen und vorzüglich auch in der Theologie dürfte ein nothwendiges Gegengewicht gegen die deutsche Phantasterei einer überschwenglichen Romantik und Mystik*) sein, in welche die so leicht mit Einseitigkeit hineingerathen, welche den Umgang mit den Alten und ihrer Sprache zu lange ausgesetzt oder nie recht betrieben haben; wie denn Lücke wohl mit Recht den Gebrauch der lateinischen Sprache in der Theologie eine „heilsame Zucht und Uebung des Geistes" nennt**).

Uebrigens eignen sich nicht alle theologischen Disciplinen gleichmäßig zur lateinischen Darstellung. Das streng Systematische, wie das praktisch-Theoretische, als inniger mit der Philosophie und der neuern deutschen Bildung zusammenhängend, wird in der Regel besser deutsch abgehandelt; eben so die exegetischen und historischen Gegenstände, in wiefern sie auf Darstellung eines kunstgemäßen, durch irgend eine Idee verbundenen Ganzen ausgehen. Dagegen lassen sich einzelne, namentlich in Exegese, Kritik, Kirchengeschichte, Patristik einschlagende Untersuchungen füglich in lateinischen Dissertationen, Programmen u. s. w. durchführen; und in Verbindung damit mag auch die römische Toga fortwährend das akademische Feierkleid bleiben, in welchem bei außerordentlichen Anläßen die Han-

*) Selbst aber die Mystik gewinnt dadurch an Kraft und ernster Haltung, daß sie es versucht, die starre römische Form ihrem Ausdrucke dienstbar zu machen, wie es den bessern Mystikern des Mittelalters, einem Kempis, Ficinus ꝛc. gelungen ist. Es erinnert dieß an jene alten Gemälde, wo dürftige Ritter in eiserner Rüstung vor dem zarten Jesuskinde knieen. Jedenfalls eine großartigere Mystik, die bei der ihr inwohnenden Lebenskraft nicht so leicht ins Läppische und Tändelnde ausarten wird.

**) Theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1833. Heft 2. S. 491.

deinden erſcheinen, während für den Hausgebrauch des alltäglichen Kathedervortrages die deutſche Sprache vorzuziehen iſt.

Dem Studirenden muß ſomit jedenfalls die fortwährende Uebung im Sprechen (durch Diſputationen) und Schreiben zur Pflicht gemacht werden. Nur eins iſt hier noch zu merken, daß man ſich nämlich zu hüten hat, eine falſche Claſſicität da erſtreben zu wollen, wo der Gedanke doch jedenfalls mehr ſein ſoll als der Ausdruck, und zur Verſchönerung des letztern den erſtern zu verflachen und zu verſchwemmen*).

b. Theologiſches Seminar.

Steudel, J. C. F., die Bedeutſamkeit des evangeliſch-theologiſchen Seminars in Würtemberg und die Frage über das Rathſame ſeiner Aufhebung oder Schmälerung. Tüb., 1827. Vgl. damit allgem. Kirchenzeitung. Jahrg. 1827. Mai No. 71. Juli No. 108. Litteraturblatt. Juli No. 55. Hüffell, L., über die Errichtung praktiſcher Inſtitute zur Ausbildung der angehenden evangeliſch-chriſtlichen Geiſtlichen. Eine Vorarbeit für die bevorſtehende badniſche Generalſynode und zugleich allen Regierungen gewidmet, denen das Wohl der proteſtantiſchen Kirche am Herzen liegt. Karlsruhe, 1831. Hupfeld a. O. S. 52—55. — „Iſt die Bildung, welche Theologen auf der Univerſität erhalten, auch ausreichend für ihren Seelſorgerberuf?“ in den Annalen der geſammten Theologie und chriſtlichen Kirche. Jahrg. 1833. Bd I. Heft 1. S. 95.

§. 112.

Da die Univerſitätsbildung für Alle dieſelbe iſt, ſie mögen ſich ausſchließlich der Kirche oder der Schule widmen, ſo muß in der letzten Periode oder auch nach derſelben noch eine Lehrzeit eintreten, welche zur ſpeciellen Berufsthätigkeit

*) Dieß geſchieht, wenn man glaubt, poſitiv-chriſtliche Begriffe und Vorſtellungen ſo umſchreiben zu müſſen, daß ſie Cicero ſogleich verſtanden haben würde. Zwiſchen der barbariſchen Scholaſtik des Mönchslateins und dem philologiſchen Purismus der Erneſtiſchen Schule gibt es noch eine ziemliche Mitte. Uebrigens leſe man zu Bildung der theologiſchen Latinität von den Kirchenvätern den Minucius Felix, Lactantius und Auguſtinus; aus der Reformationszeit Muret (welchen F. A. Wolf beſonders empfahl), Erasmus, Melanchthon, Calvin, Beza; aus der ſpätern Zeit Grotius, Wetſtein, S. Werenfels, Turretin, Mosheim, Erneſti, Knapp (Scripta var. arg. Voll. II.), Griesbach (Opuscula), de Wette (Opuscula), Schott, Winer, Fritzſche u. ſ. w.

vorbereitet. Dieß geschieht in den Seminarien, die entweder Prediger- oder gelehrte Seminarien sein können.

Das Seminar soll die Universität keineswegs entbehrlich machen, wie dieß öfter bei den Katholiken der Fall ist, sondern dieselbe ergänzen. Es soll aus der Schule in das Leben hinüberführen. Nun gibt es nach §. 17. zweierlei theologische Berufskreise*), den der Kirche, welchem bei weitem die Meisten beitreten, und den der Schule d. h. des akademischen Lebens, für welchen sich nur die Wenigern ausbilden. Für beide Zwecke lassen sich Seminarien denken und für beide gibt es solche. Beide erfordern aber, je mehr die Universitätsbildung dieselbe war, eine verschiedene Einrichtung. Das Seminar für künftige Docenten wird sich am besten mit der Universität verbinden lassen und auf ihr selber bestehen; weil sich ja auch die Tüchtigkeit, die es erzielen will, auf die Universität bezieht. Unter der Leitung von Professoren nämlich werden, wie dieß z. B. auf den preußischen Seminarien von Bonn und Berlin geschieht, die strenger Wissenschaftlichen unter den Jünglingen, aus denen mit Wahrscheinlichkeit die künftigen Lehrer der Hochschulen wieder hervorgehen, zu exegetischen Uebungen, kritischen Bestrebungen, gelehrten Untersuchungen, zu Abfassung von Dissertationen u. s. w. zusammentreten. Auch ist in einem solchen Kreise am leichtesten Gelegenheit zu mündlicher Entwickelung und freiem Vortrage wissenschaftlicher Ideen und Ansichten gegeben, und der Weg zum Privatdocenten, Repetenten u. s. w. ist damit gebahnt. Ganz anders verhält es sich mit dem Predigerseminare. Ein solches könnte zwar auch schon auf der Universität eingerichtet werden, und wie sich die Jünglinge zu wissenschaftlichen Uebungen unter der Leitung eines Lehrers verbinden, so könnten sie auch unter der Leitung eines solchen zu homiletischen und katechetischen Uebungen zusammentreten. Und in der That geschieht dieß wohl auf den meisten Universitäten. Allein gewöhnlich kann auf diese Uebungen neben den gelehrten Stu-

*) Noch ein dritter wäre der des Missionars, für den es eben deßhalb auch eine eigene Seminarbildung geben muß.

dien zu wenig Zeit verwendet werden; und zudem will sich oft der rechte praktische Sinn und Takt noch gar nicht bei denen einfinden, welche noch zu sehr in der Heft- und Compendiengelehrsamkeit befangen und alles auf sie zu beziehen gewohnt sind. Es läßt sich daher fragen, ob hier nicht eine moralische Luftveränderung noth thue, und ob es nicht gerathener sei, wenn die, welche die sogenannte akademische Lehrzeit vollendet haben, in eine besondere Anstalt treten, die sie in das praktische Leben hinüberführen soll. Auf solchen Seminarien könnte zwar immerhin auch Wissenschaftliches, aber dieses in rein praktischer Beziehung getrieben werden. Hierher gehören dann die oben genannten Fächer der praktischen Exegese, der populären Dogmatik u. s. w., und hier ließen sich auch aus dem Fache der Pastoraltheologie, der Liturgik, der Pädagogik, des Kirchenrechts speciellere Mittheilungen machen (z. B. genaue Prüfung von Agenden, Gesangbüchern, Katechismen), als dieß bei dem akademischen Unterrichte, wie er in der Regel ertheilt wird, geschehen kann. Nur aber dürfte hier nie, wie es in ähnlichen Seminarien wohl bisweilen geschieht, das Gelehrte abermals die Oberhand gewinnen, sondern das Praktische müßte stets vorherrschen, und die eigene Uebung mit dem zu erhaltenden Unterrichte mindestens Schritt halten. Was nun die Uebung selber betrifft, so ziehen freilich Manche vor, diese auf dem Vicariate unter der Leitung eines geübten Predigers vorzunehmen; allein wo findet man immer solche Pfarrer und solche Vicariate? In der Regel sind die des Vicars benöthigten Pfarrer die betagten oder kränklichen, welche am wenigsten geeignet sein dürften, auf einen jungen Mann belebend und anregend zu wirken. Das aber ist gewiß, daß auch die Uebungen der Seminaristen wirklich praktische Uebungen und nicht bloße Spiegelfechtereien sein müssen, wovon unten ein Mehreres.

§. 113.

Theologisches Examen.

Sowohl der Uebertritt aus der Universität in das Seminar, als der aus dem letztern in das Berufsleben muß auf

dem Ergebnisse einer ordentlichen Prüfung beruhen, die aber an beiden Orten eine verschiedene sein wird.

In wohlorganisirten Staaten ist mit Recht ein doppeltes Examen festgesetzt, das Facultäts- und das Staatsexamen. Diese doppelte Prüfung sollte auch durchweg bei Theologen stattfinden *). Ehe der Studirende die Universität verläßt und in den Candidatenstand tritt, womit die Uebergangsperiode aus dem akademischen in das Berufsleben bezeichnet wird, soll er bei seinen eigenen Lehrern eine Prüfung bestehen, die über dessen Aufnahme in das Seminar entscheidet. Dieses Examen wird sich auch hauptsächlich im streng wissenschaftlichen Gebiete halten und also auch mit Recht die gelehrtern Fächer der Theologie (Exegese, Kirchengeschichte, Dogmatik, Moral) vorzüglich ins Auge fassen. Das Staatsexamen aber, welches nach vollendeter Lehrzeit im Seminare nicht sowohl von einer akademischen, als von einer Staats-Kirchenbehörde vorzunehmen wäre, müßte vor allem der praktischen Tüchtigkeit gelten. Hierher gehören dann die Prüfungen in der Pädagogik, im Kirchenrechte, in den Grundsätzen der Liturgik, der Kirchenverwaltung, der Seelsorge u. s. f. Der hierin Geprüfte würde dann erst aus dem Candidaten- in den Predigerstand zu versetzen und durch die Ordination dem Klerus einzuverleiben sein. Anders verhält es sich mit dem, der sich in dem gelehrten Seminare für das Katheder ausbildet. Wie er schon während der Lehrzeit in engerer Verbindung mit der Universität blieb und mit ihr ferner in Verbindung bleiben will, so wird auch bei ihm das zweite Examen von der Facultät vorgenommen werden müssen. In dem Maße aber, als das Staatsexamen für den praktischen Theologen sich von der streng gelehrten Form entfernt, in demselben Maße würde dieses sich durch speciell gelehrte Beziehung von dem frühern Candidatenexamen unterscheiden. Hierher gehören nun jene Fragen, die so oft ganz verkehrter Weise dem künftigen Seelsorger auf Tod und Leben vorgelegt werden, und von deren Beantwortung denn doch am Ende die praktische Tüchtigkeit nicht ab-

*) Siehe Hupfeld a. O. S. 72.

hängt, nämlich über codices und Ausgaben der Bibel, über Patriſtik, Archäologie, Litterargeſchichte u. ſ. f. Hierher würde auch Methodik des Vortrages, allgemeine Wiſſenſchaftskunde, Bekanntſchaft mit gelehrten Anſtalten u. ſ. w. gehören, und hier dürfte auch mit allem Rechte die lateiniſche Sprache das ſchicklichſte Organ des Gedankentauſches ſein. Wie nun aber der praktiſche Theolog nach dem Staatsexamen durch die Ordination in den Predigerſtand tritt, ſo würde nach dieſem Licentiatenexamen*) der Geprüfte durch die Promotion in den akademiſchen Lehrſtand eintreten; wobei ihm jedoch immer noch freiſtände, ſich zugleich durch die Ordination in den Klerus aufnehmen zu laſſen (vgl. S. 42.).

2. Zeit und Umfang des theologiſchen Studiums.

§. 114.

Die Zeit des theologiſchen Studiums wird im Vergleiche mit dem jetzigen Umfange deſſelben jedenfalls da zu kurz angeſetzt, wo keine Seminarbildung vollendend hinzutritt. Aber auch ſelbſt da wird ſich ein wohlangelegter akademiſcher Lehrcurs nicht wohl in weniger als vier Jahren vollenden laſſen.

Man leſe z. B. Herder's Anwendung dreier akademiſcher Lehrjahre, und ſehe, wie viel ſich da ſchon zuſammendrängt, und wie wenig im Verhältniſſe zur jetzigen Zeit noch gefordert wird! — Die längere Lehrzeit erſchwert allerdings Manchem das Studium ungemein; allein bei dem großen Zudrange zu den Beamtungen überhaupt ließe ſich noch fragen,

*) Wir ſchließen uns hier an den Gebrauch an, nach welchem der eigentliche Doctorgrad gewöhnlich erſt ſpäter folgt. Im Grunde aber iſt, wie oben S. 43. gezeigt worden, jeder Doctor im wahren Sinne, der die Wiſſenſchaft wahrhaft zu fördern im Stande iſt.

ob ſolche Erſchwerungen im Intereſſe der Kirche nicht eher zu wünſchen, als zu befürchten ſind? —

Zuſatz. Ob ſämmtliche Lehrjahre auf einer und derſelben Hochſchule oder auf mehrern zuzubringen, ob irgend ein Studienzwang in dieſer Hinſicht rathſam oder erſprießlich ſei, gehört in die allgemeine Hodegetik. So viel iſt gewiß, daß man gut thut, eine Schule wenigſtens recht kennen zu lernen, und das Uebrige, was man ſich ſonſt noch erwirbt, an dieſe eine Hauptſchulbildung anzuknüpfen. Das Herumziehen auf zu vielen und verſchiedenartigen Univerſitäten iſt der geiſtigen Geneſung eben ſo wenig förderlich, als das Herumziehen bei allen Heilquellen und allen Aerzten der leiblichen. Nur daß man nicht müßig liege am Teiche Bethesda! Daſſelbe gilt auch von der Wahl der Lehrer und der Bücher. Es wird häufig anempfohlen, bei recht vielen und den verſchiedenſten Lehrern zu hören, um ja nicht auf die Worte des Einen ſchwören zu müſſen. Das mag für den ſchon weiter Geförderten ſein Gutes haben. Wer aber zu früh vielſeitig ſein will, wird am Ende nichts. Unſere Alten bildeten ſich oft weit einſeitiger in Einer Schule, an Einem Lehrer, ſelbſt an Einem hauptſächlichen Buche aus*), mit dem ſie gleichſam verwachſen waren. Iſt nun auch gleich dieſe Einſeitigkeit nicht zurückzuwünſchen, ſo muß doch eingeſtanden werden, daß die Gründlichkeit auch in Beziehung auf Charakterbildung dabei wenigſtens nicht zu kurz kam. Erſt wenn die Wurzelfaſer ſich an ein Erdreich angeſetzt und den nöthigen Nahrungsſaft in ſich geſogen hat, kann die Pflanze ihr Haupt frei emporheben und ſelbſtſtändig wachſen und gedeihen.

*) Vgl. Herder a. O.: „Die Schulbücher, die er (der Studirende) „fortbrauchen kann, z. B. Bibel, Wörterbücher, Geſchichte, manche Compendien u. ſ. w. brauche er fort, damit er Localgedächtniß behalte „und ſich an ein Fortgehendes auch in der Geſtalt der Wiſſenſchaften gewöhne. So machte es ſelbſt Leibnitz.“

§. 115.

Zeitfolge der einzelnen Disciplinen.

Der in der Encyklopädie nachgewieſene organiſche Zuſammenhang der theologiſchen Disciplinen bedingt auch die Folge, in der ſie ſtudirt werden müſſen. Die exegetiſche Theologie muß den Grund legen, die hiſtoriſche zur ſyſtematiſchen den Weg bahnen, und die praktiſche das Ganze beſchließen.

Auf die Ordnung, in der gehört wird, kommt vieles an. Freilich iſt man oft von den Umſtänden abhängig, und allerdings kann man ſich nicht zu ängſtlich an einen zuvor gefaßten Plan halten. Demungeacht muß doch eine ideale Norm aufgeſtellt werden, nach welcher der Studirende wenigſtens annähernd ſeine Collegien einrichten ſoll. Auch liegt wohl auf der Hand, daß in der gegebenen Reihenfolge nur die Hauptmomente eines jeden der genannten Fachwerke gemeint ſind, und daß alſo weder die exegetiſche, noch die hiſtoriſche Theologie in ihrem ganzen Umfange und mit allen ihren Nebenfächern und Verzweigungen vor der Dogmatik behandelt werden ſoll. Vielmehr ſind, wie nachher zu zeigen, ſolche ergänzende Nebenfächer (z. B. Patriſtik, kirchliche Archäologie, Litterargeſchichte u. ſ. w.) auf den Schluß zu verſparen, wenn das Nöthigſte abgethan iſt; während hingegen allerdings die Dogmengeſchichte der Dogmatik und erſterer wieder die Kirchengeſchichte vorausgehen muß, wie aus der Encyklopädie zu erſehen. Eben ſo wird die Exegeſe auch noch neben der Dogmatik fortgeſetzt werden müſſen u. ſ. w. Ueberhaupt iſt das ganze angegebene Verhältniß nur a potiori zu faſſen; denn auf der andern Seite kann uns auch wieder nicht entgehen, daß das Studium der ſpätern Fächer bedeutend auf das der frühern zurückwirkt, ſo daß die Dogmatik z. B. den Sinn für die Exegeſe ſchärft und auch die Dogmengeſchichte wieder neues Intereſſe für den haben muß, der bereits die Dogmatik, ſowie die Kirchengeſchichte für den, der die praktiſche Theologie gehört hat u. ſ. w. Jedoch berechtigt uns dieß nicht, die Ordnung ſelber umzukehren. Wir verſuchen hier, ein Penſum

ſowohl für den drei-, als für den vierjährigen Lehrcurs vorzulegen, verſteht ſich mit möglichſter Freigebung jeder durch die Umſtände gebotenen Aenderung.

Verzeichniß der in einem dreijährigen Curs zu hörenden theologiſchen Vorleſungen.

Erſtes Jahr. Vorbereitende und Bibelſtudien.

1ſtes Semeſter. Encyklopädie. Hebräiſche*) und neuteſtamentliche Sprachlehre. Curſoriſche Erklärung ausgewählter Stücke des A. T. oder ein leichtes hiſtoriſches Buch (Ruth). Erklärung eines der ſynoptiſchen Evangeliſten (etwa Lucas). Einleitung in das A. und N. T.

2tes Semeſter. Altteſtamentliche Exegeſe, wo möglich Pentateuch, nebſt fortgeſetzten curſoriſchen Uebungen (nach dem Leſebuche). Synopſis der 3 erſten Evangelien (oder Johannes oder Apoſtelgeſchichte). Daneben leichtere (katholiſche oder kleinere pauliniſche) Briefe. Bibelgeſchichte, bibliſche Archäologie und Geographie.

Zweites Jahr. Exegetiſch-hiſtoriſches Studium.

3tes Semeſter. Fortgeſetzte Exegeſe des A. und N. T. (etwa Pſalmen oder kleine Propheten; pauliniſche Briefe z. B. Galater oder Corinther und etwas Hiſtoriſches). Kirchengeſchichte 1ſter Theil**).

---

*) Die hebräiſche Sprache wird großentheils auch ſchon auf Gymnaſien betrieben. Obwohl dieſelbe ihrer Natur nach nicht in einen eigentlichen Gymnaſialplan gehört, ſo iſt doch wünſchenswerth, daß der, welcher nur 3 Jahre auf das theologiſche Studium verwenden kann, ſchon einen Anfang im Hebräiſchen mitbringe, ſei es nun von der Schule oder aus Privatſtunden her.

**) In ein Semeſter zuſammengedrängt, würde der Vortrag der Kirchengeſchichte zu fragmentariſch; über zwei ausgedehnt, zu weitläufig ſein. Wo man abbrechen ſoll, iſt dem Lehrer zu überlaſſen. Doch zeigt die Erfahrung, daß man, zumal dann, wenn das apoſtoliſche Zeitalter ſonſt wo behandelt wird, füglich im erſten Curs bis auf die Reformation leſen kann, wodurch man im zweiten für die Geſchichte der letztern und der neuern Zeit mehr Raum gewinnt.

4tes Semester. Exegese über die (zum Theil) größern und schwierigern Bücher der heiligen Schrift (etwa im A. T. Jesaias, im N. T. Brief an die Römer). Biblische Dogmatik. Kirchengeschichte 2ter Theil. Dogmengeschichte (mit Inbegriff der Symbolik?).

Drittes Jahr. Dogmatisch-praktisches Studium.

5tes Semester. Fortgesetztes exegetisches Studium (einen oder den andern Propheten, Hiob, Sprüchwörter; Brief an die Hebräer, Apokalypse; auch wo möglich etwas aus den Apokryphen). Dogmatik*).

6tes Semester. Fernere exegetische Nachlese. Moral. Praktische Theologie. (Daneben irgend ein kleineres historicum, entweder kirchliche Archäologie oder Patristik oder Litterargeschichte.)

Verzeichniß der in einem vierjährigen Curs zu hörenden theologischen Vorlesungen.

Erstes Jahr. Vorbereitende und Bibelstudien.

1stes Semester } wie oben.
2tes Semester }

Zweites Jahr. Exegetisch-historisches Studium.

3tes Semester. Exegese, ungefähr wie oben**). Leben Jesu (statt des ersten Theils der Kirchengeschichte).

4tes Semester. Exegese. Kirchengeschichte 1ster Theil. Hermeneutik***).

---

*) Bei einem bloß dreijährigen Curs, wo sich die Zeit so sehr zusammendrängt, ließe sich vielleicht auch der Vortrag der biblischen Dogmatik (s. 4tes Semester) mit dem der kirchlichen verbinden.

**) Im Einzelnen die Bücher anzugeben, war schon oben schwierig und ist hier unnöthig. Es versteht sich von selbst, daß sich dieselben in einem Zeitraume von vier Jahren bequemer vertheilen und vollständiger hören lassen. Im Allgemeinen ist die Regel immer die, vom Leichtern zum Schwerern überzugehen, und wo möglich ein alttestamentliches Collegium mit einem neutestamentlichen und ein historisches mit einem didaktischen zu verbinden.

***) Wir setzen diese absichtlich in die Mitte des theologischen Studiums.

Drittes Jahr. Historisch-dogmatisches Studium.

5tes Semester. Fortgesetzte Exegese. Biblische Dogmatik. Kirchengeschichte 2ter Theil. Dogmengeschichte bis auf die Reformation.

6tes Semester. Exegese. Symbolik und neuere Dogmengeschichte. Dogmatik 1ster Theil (mit Inbegriff der Apologetik und der dogmatischen Propädeutik überhaupt, oder im Falle die Dogmatik in einem Curs gelesen würde und die Apologetik von ihr gesondert, die letztere allein). Daneben irgend ein historicum, wie oben.

Viertes Jahr. Dogmatisch-praktisches Studium.

7tes Semester. Fortgesetzte Exegese. Dogmatik (entweder ganz oder 2ter Theil). Moral. Daneben ein patristicum.

8tes Semester. Exegetische Nachlese. Dogmatisches Disputatorium oder Repetitorium. Praktische Theologie, verbunden mit homiletisch-katechetischen Uebungen*).

Vergleicht man diese beiden Tafeln mit einander, so sieht man, wie in die erstere unmöglich alle die Disciplinen gebracht werden konnten, über die es nützlich sein kann, Vorlesungen zu hören (z. B. Leben Jesu, Hermeneutik, Apologetik). Wessen Lehrzeit aber nun einmal auf drei Jahre beschränkt ist, der wird besser thun, sich nur an die bezeichneten Hauptcollegien zu halten.

Zusatz 1. Ob es grade nöthig sei, über alle biblische Bücher Vorlesungen gehört zu haben, ist schwer zu entscheiden. Das N. T. sollte man freilich wo möglich ganz gehört haben, was auch bei einem vierjährigen Curs geschehen kann; doch läßt sich auch manches durch Privatfleiß ersetzen. Für das A. T. muß wenigstens festgesetzt werden: Pentateuch, Psalmen, Hiob, Jesaia und einige der übrigen, auch der kleinern Propheten. Zu wünschen wäre dann freilich, daß der ganze Ka-

---

Um sie mit Interesse zu hören, muß man sich einigermaßen schon in der Exegese versucht haben; von der andern Seite aber wird ihr Vortrag anregend auf die spätern exegetischen Studien wirken. Ob Kritik sich gut vortragen lasse, davon unten.

*) Letztere können jedoch auch, noch ehe man die Theorie gehört hat, versuchsweise schon früher (etwa im 7ten Semester) begonnen werden.

non und auch die Apokryphen, wenigſtens curſoriſch, von jedem, der ſich zur erſten Prüfung meldet, geleſen worden ſeien; doch wird auch hier manches hinter dem Wunſche zurückbleiben.

Zuſatz 2. Für die neben den theologiſchen Vorleſungen fortwährend zu hörenden philologiſchen, philoſophiſchen und hiſtoriſchen Collegien haben wir nicht nöthig erachtet, eine Tafel zu geben. Im Allgemeinen kann bemerkt werden, daß es gut iſt, fortwährend ein philologicum, und zwar abwechſelnd einmal ein graecum, das anderemal ein latinum, auch wo möglich einmal einen Dichter, das anderemal einen Proſaiker zu wählen. Geſchichtliche Collegien wird man wohl thun, mit denen über die Kirchengeſchichte in irgend eine Verbindung zu bringen, ſo daß man z. B. Geſchichte des Mittelalters neben oder unmittelbar nach dem erſten Theile der Kirchengeſchichte zu hören hätte. Was aber die Philoſophie betrifft, ſo dürfte wohl zweckmäßig ſein, die philoſophiſche Ethik vor der theologiſchen Moral und eben ſo die Religionsphiloſophie vor der Dogmatik zu hören. Die Geſchichte der Philoſophie wird gut mit der Dogmengeſchichte zuſammenpaſſen, Pädagogik mit der praktiſchen Theologie u. ſ. w. Eine allgemeine Encyklopädie der Wiſſenſchaften endlich, ſo anregend ſie auch im Anfange ſein dürfte, wird noch beſſer an das Ende der akademiſchen Laufbahn paſſen und ſo wieder in die ſpecielle theologiſche Encyklopädie zurückführen, von der man ausgegangen iſt. Noch iſt endlich der orientalia zu erwähnen. Hier kommt alles auf den Zweck an, den man ſich vorſetzt. Wer ſich zur exegetiſchen Virtuoſität mit Abſichten auf das Lehrfach ausbilden will, wird das Studium der verwandten Dialekte recht bald mit dem des Hebräiſchen zu verbinden und in reichem Maße fortzuſetzen haben. Andere werden beſſer thun, ſich erſt gegen Ende des Curſes oder, wo ihnen Gelegenheit gegeben iſt, noch ſpäter mit dem Allgemeinſten bekannt zu machen.

§. 116.

Umfang des Studiums.

Der Umfang, in welchem eine theologiſche Disciplin ſtudirt werden ſoll, iſt durch die mehr oder minder wichtige

Stelle, die sie im Ganzen einnimmt, bedingt. Demnach sind immer diejenigen Fächer die wichtigsten, die in unmittelbarer Beziehung zum religiös-christlichen und praktisch-kirchlichen Leben stehen; weßhalb denn das Bibelstudium in Verbindung mit Kirchengeschichte, Dogmatik und Moral den Kern des protestantisch-theologischen Studiums bildet. Die Verfolgung einzelner Zweige zur Virtuosität kann nicht von Allen gefordert werden, und darf auch bei den Einzelnen erst nach einem compendiarischen Studium des Ganzen eintreten.

Dieß wird sich im Einzelnen noch deutlicher nachweisen lassen.

II. Besonderer Theil.

Methodologie der einzelnen theologischen Disciplinen.

1. Zur exegetischen Theologie.

§. 117.

Die Exegese zerfällt in Beziehung auf ihren Umfang in die cursorische und statarische. Beide Arten des Unterrichtes lassen sich verbinden, und zwar so, daß in sprachlicher Beziehung mit der cursorischen Lesung angefangen wird.

Zur cursorischen Lesung eignen sich am ehesten historische Bücher, z. B. im N. T. eins der 3 ersten Evangelien oder die Apostelgeschichte, im A. T. das Buch Ruth, das der Richter, die Bücher Samuel's. Auch paßt die cursorische Lectüre vorzugsweise in das Pensum des Privatfleißes und des Privatunterrichtes, während sich die statarische Erklärung besser für den Kathedervortrag eignet. Indessen kann auch die weitläufigere Erklärung eines Schriftstellers, mit Benutzung der Commentare, Gegenstand des Privatfleißes werden.

§. 118.

Der Gebrauch der Commentare kann erst dann von rechtem Nutzen sein, wenn sich die eigene Kraft bei dem Erklären hinlänglich versucht hat. Zu viele Hülfsmittel sind eher verwirrend, als zurechtleitend. Und eben so ist der Versuch einer eigenen (schriftlichen) Uebersetzung für den Anfang weit förderlicher, als der Gebrauch vieler fremden Uebersetzungen und Paraphrasen.

Eine exegetische Vorlesung soll hauptsächlich zum eigenen Forschen aufmuntern. Die beste Vorbereitung auf dieselbe geschieht ohne Commentar und ohne Zuziehung irgend eines andern Hülfsmittels, als des Wörterbuches und der Grammatik. Ehe man noch die Vorlesung anhört, versuche man sich in einer schriftlichen Uebersetzung des Stückes, das erklärt werden soll, und berichtige dann diese nach der Stunde. Auch der Lehrer wird wohl thun, eine deutsche oder lateinische Uebersetzung seiner Erklärung entweder vorauszuschicken, oder nachfolgen zu lassen; das letztere ist passender, je mehr sich die Uebersetzung der Paraphrase nähert, das erstere, je mehr sie wörtliche Uebertragung ist. Erst nach der Vorlesung, bei der Wiederholung kann der Gebrauch anderweitiger Commentare von Nutzen sein. Noch vor dem Gebrauche der Commentare soll aber das Nachschlagen und Vergleichen der in der Vorlesung angeführten Parallelen und andern Stellen, besonders das sorgsame Vergleichen der alttestamentlichen Citate im N. T. mit dem Originale und der **LXX.** vorhergehen.

Wer dieses ordentlich durchführen und etwa noch den einen oder andern von dem Lehrer empfohlenen Commentar, die eine oder andere Abhandlung über eine Stelle u. s. w. gehörig nachlesen will, hat vollauf zu thun, ohne daß er nöthig hat, sich in einen exegetischen Wald zu verlieren, den er vor den Bäumen nicht sieht. Es ist aber überhaupt ein großer Irrthum, wozu zum Theil einige der neuern exegetischen Leistungen Anlaß gegeben haben, als bestehe die Tüchtigkeit des Exegeten mehr nur in der historischen Kenntniß aller möglichen

Auslegungen und höchstens in dem richtigen Takte, aus den vielen vorhandenen eine zu wählen, da sie doch nur in dem Geschicke, selber auszulegen und mit eigenen Augen zu sehen*), zu suchen ist. Selbst aber auch dann, wenn man zu den weitern Hülfsmitteln greift, wird man sich vor der Hand besser an die halten, welche dem grammatisch-historischen Verständnisse auf die Sprünge helfen (Schöttgen, Lightfoot, Grotius, Wolf), als an solche, welche den dogmatischen Ideengang nach eigenthümlicher Weise entwickeln**).

Damit soll keineswegs der Gebrauch älterer und neuerer Commentare gänzlich verwehrt sein. Nur jedes an seinem Orte! Zur Geschichte der Auslegung ist es nothwendig, auch mit den Erklärungen der Kirchenväter bekannt zu sein, und in das patristische Studium gehört allerdings auch die Würdigung ihrer exegetischen Werke. Ja, selbst aus der Exegese wollen wir sie nicht ausschließen, wo es gilt, der selbstständig gefundenen Auslegung im Einzelnen noch mehr Nachdruck und Gewicht zu verschaffen und die in das Dogmatische hinüberführende Erklärung vorzubereiten; denn obwohl wir uns an keine Auctorität binden sollen, so muß es uns doch in dem Grade freuen, unsere Auslegung durch frühere Urtheile ausgezeichneter Exegeten bestätigt zu finden, als es uns auf der andern Seite wenigstens mißtrauisch machen muß, wenn wir gewahren sollten, daß die Auslegung, auf die wir verfallen sind, noch von Niemandem sonst vorgetragen worden ist. Uebrigens wird die falsche Sucht, neue Auslegungen er-

*) Richtiger dachten hierüber ältere Theologen, z. B. Gaussenius diss. I. p. 26.: „Atque illud est, quod soleo studiosis usque ad „fastidium inculcare, ut ad commentarios non adeant, quin prius „illis aqua haereat, neque ultra possint in loci examine proprio „remigio pergere.“

**) „Caeterum cum commentarios dico, eos intelligo, qui scri„pturam brevibus ad sensum litteralem accommodatis observationi„bus illustrant; non qui occasione scripturae suas, quas locos com„munes vulgo vocant (ihre Dogmatik!), in medium protrudunt, qui„busque adeo libri sacri non tam sunt commentariorum argumen„tum, quam praejudiciorum loci quidam atque indices.“ Gaussenius l. l. p. 27.

finden zu wollen, grade da weniger Platz greifen, wo wir die alten noch nicht kennen und an uns selbst verwiesen sind, als da, wo der eigenen Kraft nichts mehr übrig bleibt, als sich entweder an schon Vorhandenes und Traditionelles anzuschließen oder auf originelle Abgeschmacktheiten zu verfallen. Damit ist indessen nicht gesagt, daß wir uns bei keiner selbstgefundenen Auslegung beruhigen dürften, sobald sie keine Auctorität für sich hat; im Gegentheile müssen wir als Protestanten stets die Möglichkeit neuer, d. h. in der Sprache und den geschichtlichen Daten besser begründeter, Auslegungen fortwährend in dem Maße zugeben, als Philologie und Geschichte unter uns fortschreiten; wiewohl das Mißtrauen in die eigene Sehkraft jedesmal zu doppelt strenger Prüfung auffordern soll*).

§. 119.

Das kritische Urtheil muß sich an der Exegese selbst ausbilden, sowie auch an ihr die hermeneutischen Grundsätze am besten klar gemacht werden können.

Ob eine von der gewöhnlichen Einleitung in das A. und N. T. getrennte Vorlesung über die Grundsätze der Kritik anziehend genug wäre, um von Vielen gehört zu werden, lassen wir dahin gestellt. Jedenfalls könnte eine solche Vorlesung, die oben drein nicht gleich im Anfange zu hören wäre, die Uebung in der Kritik nicht ersetzen; denn erst im Wasser lernt man schwimmen. Dasselbe gilt auch beinahe von der Hermeneutik, wiewohl sich diese noch eher systematisch vortragen läßt**). Was also für Ausbildung der kritischen Fähigkeit gethan werden kann, ist das, daß man den Studirenden anhält, sich von vorne herein einer kritischen Ausgabe sowohl des A. als N. T. zu bedienen, und dann bei der Exegese selbst die Lesarten u. s. w. berücksichtigt. Auch in Beziehung auf die sogenannte höhere Kritik ist es gewiß besser, wenn der Lehrer sein Urtheil über die Aechtheit einer angezweifelten Schrift, sowie auch über

*) Schleiermacher §. 139. 145.

**) Ast Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik (Landshut, 1808.) S. 226.

ſo manches, was man gewöhnlich in der ſpeciellen Einleitung vorträgt, ſo lange zurückhält, bis er das Buch ſelbſt ſeinen Zuhörern erklärt hat. Man kann allenfalls in den Prolegomenen darauf hindeuten, daß das Buch aus verſchiedenen Gründen bezweifelt worden ſei, daß die Einen deſſen Abfaſſung in dieſe, die Andern in jene Zeit ſetzen, die Einen dieſen, die Andern jenen Kreis von Leſern annehmen, ohne jedoch die Acten ſchon zum voraus abzuſchließen. Dadurch wird das Intereſſe an der Unterſuchung ſelbſt geweckt; und indem man das kritiſche Urtheil ſich mitten unter der Leſung des Buches erſt entwickeln und allmählig befeſtigen läßt, hält man die Zuhörer fortwährend in der gehörigen kritiſchen Stimmung. Alles gewinnt Wichtigkeit und Bedeutung; man merkt mit Vergnügen auf jede Kleinigkeit in Beziehung auf den Sprachgebrauch; man ſieht das Zünglein der Wage ſich bald da, bald dorthin neigen, bis endlich der Ausſchlag mit völliger Beendigung des Buches ſelbſt folgt. Was alſo Viele ſchon bei Eröffnung ihrer exegetiſchen Collegien geben, würde weit beſſer an den Schluß paſſen, wozu man ſich dann freilich die nöthige Zeit aufſparen ſollte*).

2. Zur hiſtoriſchen Theologie.

§. 120.

Mit der Univerſalkirchengeſchichte muß das kirchenhiſtoriſche Studium begonnen und erſt von einer compendiariſchen Darſtellung derſelben in das Quellenſtudium und in das Einzelne hinübergeleitet werden. Für den mnemoniſchen Zweck aber iſt der Gebrauch der Tabellen, und wo möglich die eigene Anfertigung derſelben zu empfehlen.

*) Mehrere neuere Commentare ſind auch auf dieſe Weiſe ausgearbeitet, z. B. die ſämmtlichen von Flatt, der von Schneckenburger über den Brief des Jacobus, der von Uſteri über den Brief an die Galater. Auch trägt Schleiermacher die Exegeſe auf dieſe Weiſe vor.

Es hat einen gewiſſen Schein von Gründlichkeit, gleich an die Quellen zu gehen; aber doch nur einen Schein. Denn wie ſoll einer aus Euſebius die Kirchengeſchichte lernen, wenn er noch nicht weiß, wer Euſebius war und in welchem Verhältniſſe er zu ſeiner Zeit ſtand? Um aber dieß zu wiſſen, muß er ſchon dieſe Zeit ſelbſt kennen gelernt haben u. ſ. w. Das Ueberſichtliche, das Allgemeine muß alſo vorausgehen. Aber freilich darf man ſich dabei nicht begnügen; dieß wäre allerdings Oberflächlichkeit. Diejenigen Lehrbücher der Kirchengeſchichte ſind daher die empfehlenswertheſten, welche, wie die von Danz und Gieſeler*), in die Quellen hineinleiten und einſtweilen das Beſte aus ihnen mittheilen; womit man jedoch auch weiter ausgeführte Darſtellungen, wie die von Neander, zu verbinden hat. Erſt wenn ſo das Intereſſe für geſchichtliche Forſchung geweckt worden iſt, wird dieſe an ihrem Platze ſein. Daß ſie ſich in ihrem ganzen Umfange nur für den Virtuoſen eigne, iſt oben (S. 205.) gezeigt worden; doch muß ſich jeder, der ein Urtheil im Geſchichtlichen haben will, „wenigſtens an „einem kleinen Theile der Geſchichte im Aufſuchen und Ge„brauche der Quellen geübt haben“**). Außer Euſebius und den übrigen ältern Kirchenhiſtorikern werden auch noch andere von den vorzüglichſten Vätern zu beachten ſein. Am meiſten zu empfehlen ſind etwa: die apoſtoliſchen Väter, beſonders Clemens, Ignatius und Polycarp als die praktiſch vorzüglichern; die Apologeten, beſonders die beiden Apologieen des Juſtinus, womit Theophilus von Antiochien und Athenagoras zu verbinden. Hieran würde ſich einiges aus Clemens von Alexandrien und Origenes (namentlich des letztern Schrift gegen Celſus) anſchließen; worauf ſich Athanaſius, Baſilius, die beiden Gregore in Ueberſichten und Auszügen mittheilen laſſen. Die Homileten, namentlich Chryſoſtomus, ſind in verſchiedener Hinſicht wichtig und ſollten Keinem, am wenigſten dem künftigen praktiſchen Theologen, ganz unbekannt bleiben. Unter den lateini-

*) Nur daß bei letzterm die Auswahl ſorgfältiger, die Ordnung zweckmäßiger und auch das Aeußere gefälliger iſt, was hier allerdings mit in Betracht kommt.

**) Schleiermacher §. 190.

schen Vätern behauptet Augustin den ersten Rang, dessen Confessionen nebst den Schriften de civitate Dei und de doctrina christiana zu den anziehendsten gehören.

Der Latinität wegen ist, wie schon oben bemerkt, Lactantius zu empfehlen. Von den frühern Lateinern sind Minuc. Felix, Cyprian und Tertullian zu beachten. Da indessen auch hier nicht alles unmittelbar aus den Quellen geschöpft werden kann, so erinnern wir hier nochmals an das Studium der Monographieen (vgl. S. 215. 216.). — Die im Paragraphe empfohlene Anfertigung von Tabellen bedarf keiner weitern Rechtfertigung; sie wird sich jedem durch Erfahrung bewähren.

---

3. Zur systematischen Theologie.

§. 121.

Da die Dogmatik auf Exegese und Geschichte ruht, so ist sie auch fortwährend in lebendiger Verbindung mit diesen Wissenschaften, sowie mit beständiger Rücksicht auf die Philosophie zu betreiben. Man eigne sich nicht sowohl ein fremdes System an, als daß man sich mit Benutzung des Vorhandenen seine Dogmatik mit möglichster Selbstständigkeit zu bilden bestrebe. Dasselbe gilt auch von der Sittenlehre und der Apologetik.

Wenn Einige, z. B. Mosheim, das dogmatische Studium nicht früh genug setzen zu können meinten, damit dieses allen künftigen theologischen Bestrebungen die Richtung gebe, so glaubten wir vielmehr, das Hören der Dogmatik erst in die zweite Hälfte des theologischen Curses setzen zu müssen, weil nach unserer in der Encyklopädie entwickelten Ansicht schon Exegese, biblische Dogmatik, Kirchen- und Dogmengeschichte vorausgegangen sein müssen. Dogmatik und Moral bilden den Schlußstein der wissenschaftlichen Theologie, in wiefern wir diese im engern Sinne des Wortes der praktischen entge-

genſetzen. Damit iſt aber nicht geſagt, daß das dogmatiſche Studium überhaupt erſt mit dem Hören einer dogmatiſchen Vorleſung beginne, noch daß es ſich damit vollende. Vielmehr, wer mit reger Theilnahme, mit freiem Kopfe und offenem Herzen ſein Bibelſtudium treibt, wer der geſchichtlichen Entwickelung der Dogmen mit rechtem Intereſſe am Dogma ſelber folgt, dem bildet ſich, beſonders wenn er zu philoſophiren d. h. das Einzelne auf ein Allgemeines und Grundſätzliches zu beziehen gewohnt iſt, von ſelbſt ſchon eine Dogmatik an, ehe er noch dazu gekommen iſt, eine fremde zu hören; grade wie in der Exegeſe die eigene Forſchung dem Nachſchlagen der Commentare vorausgehen muß. Erſt wo der Geiſt eine gewiſſe Reife des Urtheils gewonnen und in ſich ſelbſt eine gewiſſe dogmatiſche Conſiſtenz erlangt hat, läßt ſich ein fremdes Syſtem, und zwar vor allen andern das des Lehrers mit Nutzen anhören.

Ohne in verba magistri zu ſchwören, arbeite man ſich nun mit aller Kraft der Selbſtverläugnung, welche die Wiſſenſchaft verlangt, in den fremden Gedankenzuſammenhang hinein und wiederhole ihn ſelbſtſtändig, trage ihn mit ſich herum, prüfe, wähle, beſpreche ſich mit dem Lehrer und Andern*). Ueberhaupt aber wähne man nicht, daß ſich das dogmatiſche Studium auf der Schulbank oder am Schreibepulte vollende. Es begleitet, wo es rechter Art iſt, den Theologen überall hin, auf ſeine Spaziergänge und in die Einſamkeit, es iſt ſeine Speiſe und ſein tägliches Brot. Aus der Religion, und zwar der ſubjectiven, der friſchen Lebensquelle des Herzens, fließt ihr der rechte Nahrungsſaft zu, deſſen ſie fortwährend bedarf, wenn ſie nicht vertrocknen will, und den ſie mit Hülfe der Wiſſenſchaft zu verarbeiten hat.

*) „Wenn der Lehrling Zweifel hat, entdecke er ſie in einer ſo wichtigen Sache ſeinem Lehrer treulich. Neue Zweifel haben die Wahrheit immer bewährt, und ein Lehrer wird von den beſcheidenen Zweifeln ſeiner Zuhörer gewiß aufgemuntert; denn hier gilt's um kein Lehrgeld eines collegii, ſondern um Wahrheit einer ſo verbreiteten Religion, Studium und Amt auf Lebenszeiten. Wer hier ein furchtſamer Heuchler iſt, iſt's ſich und Andern zu tauſendfachem Schaden.“ Herder Entwurf der Anwendung dreier akademiſchen Lehrjahre S. 186.

Man wird dieß aber nicht dahin mißverstehen wollen, als ließe sich die Dogmatik überhaupt mit Spazierengehen verdienen und als mache die religiöse Gesinnung und einige Neigung zu philosophischer Speculation das Studium der gelehrten Dogmatik überflüssig. Das eben Genannte ist nur die **conditio sine qua non**, und allerdings gibt es noch Arbeit genug, die zu den Büchern hinweist. Nicht das grade ist das Beste, daß man alle möglichen Lehrbücher der Dogmatik zu Rathe ziehe; die Durcharbeitung eines oder weniger wird für den Anfang genügen. Dagegen aber lasse man sich das Nachschlagen der Beweisstellen, sowohl der biblischen als der aus den symbolischen Büchern angeführten, angelegen sein. Auch hier muß man mit eigenen Augen sehen. Gibt es doch bekanntlich eine Menge herkömmlicher **loci probantes**, die auch von neuern Lehrern der Dogmatik bisweilen mit zu großer Leichtfertigkeit angeführt werden, und die in Beziehung auf ihre beweisende Kraft in ihr Nichts verschwinden, wenn man sie beim Lichte besieht und in ihrem exegetisch-historischen Zusammenhange erklärt. Dabei soll man auch mit dem orthodoxen Systeme der Kirche, mit der Terminologie, den Definitionen, Beweisarten u. s. w. vollkommen vertraut werden, wozu das Durcharbeiten irgend eines dogmatischen Hauptwerkes, wie der **loci** des J. Gerhard oder mindestens des **Hutterus redivivus** (nach Hase), von großem Nutzen sein wird *).

Aehnlich wie mit der Dogmatik verhält es sich mit der Moral. Auch diese wird nicht allein aus Büchern erlernt, sondern muß sich wie in der Wissenschaft theoretisch, so im Leben praktisch bilden. Bekanntschaft mit den Grundsätzen der philosophischen Ethik und mit dem sittlichen Geiste des Christenthums und der Bibel leiten von selbst zu einem Systeme der christlichen Moral hin. Wer die heiligende, reinigende und erhebende Kraft des Evangeliums an sich erfahren hat, wer in

*) In Beziehung auf das dogmatische Material haben auch Bretschneider's Lehrbücher, sowohl das oben (S. 290.) angeführte der Dogmatik, als der „Versuch einer systematischen Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe nach den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche" Lpz., 1805. 3 Aufl. 1825. ein ausgezeichnetes Verdienst.

ernſtem Streben begriffen iſt, die chriſtlichen Tugenden im eigenen Leben zu verwirklichen, der redet aus Erfahrung, wozu ſich aber dann freilich auch die ſtrengere Wiſſenſchaft geſellen muß. — Auch hier wird, nachdem man erſt die Dogmatik ihrem weſentlichſten Theile nach wenigſtens in ſich verarbeitet hat, die Durcharbeitung eines fremden Syſtems von Nutzen ſein, und auch hier iſt das Vergleichen und Nachſchlagen des Angeführten nothwendig.

Endlich wird ſich auch die Apologetik, die wir zwar als integrirenden Theil der Dogmatik dargeſtellt haben, die ſich aber auch wieder als geſonderte Disciplin auffaſſen läßt, am beſten im Leben ſelbſt vollenden. Das Leſen apologetiſcher Werke älterer und neuerer Zeit*), ſowie auch das Anhören einer Vorleſung über dieſe Wiſſenſchaft iſt zwar ſehr empfehlenswerth; wie aber der Krieger mehr im Kampfe, als auf dem Exercierplatze lernt, ſo wird auch der eigene Kampf mit dem Zweifel, den jeder Denkende zu beſtehen hat, die klügſten und tapferſten Apologeten bilden. An ſich muß es jeder erfahren, was Hauptſache am Chriſtenthume ſei, worin deſſen beſeligende, allgemeine Kraft liege, und er wird ſich dann nicht irre machen laſſen, weder von denen, die mit der Schale den Kern verwerfen, noch von denen, die über der Schale den Kern verkennen. — Hier wird ſich auch die Kunſt des Lehrers am meiſten verherrlichen können, wenn er mit klarem und nüchternem Geiſte, bei allem Wohlwollen gegen Andersdenkende, ſich dennoch ſeines Bekenntniſſes von Chriſto nicht ſchämt, ſondern es ungeſchminkt und ungeziert mit jener Innigkeit ausſpricht, welche ſich ſtets als das Reſultat der eigenen Ueberzeugung dem Vortrage belebend mittheilt.

*) Uebrigens muß neben der apologetiſchen Schrift das corpus delicti, die Schrift des Gegners, mit verglichen werden. So rüſtete ſich Oberlin zum Kampfe gegen die Freigeiſter durch das Leſen der Schriften Voltaire's (ſiehe Oberlin's Leben von Schubert S. 29.). Doch dürfte ſolche Lectüre beſſer den reifern Jahren aufbehalten werden.

4. Zur praktiſchen Theologie.

§. 122.

Wenn irgendwo, ſo iſt, wie ſich von ſelber verſteht, im praktiſchen Gebiete die Uebung mit der Theorie zu verbinden. Erſtere darf aber weder zu früh noch zu ſpät eintreten, und muß ſich wo möglich an das kirchliche Leben in der Wirklichkeit anſchließen.

Wir haben in der Encyklopädie geſehen, wie die Uebung die Theorie nicht überflüſſig machen kann. In der Methodologie aber gilt es zu zeigen, wie die Uebungen anzuſtellen ſeien, ohne welche die Theorie allerdings eine graue bleibt. Die Uebungen können nun verſuchsweiſe beginnen, noch ehe die Theorie gehört worden iſt; denn für ſo nützlich wir z. B. den Beſuch eines homiletiſchen Collegiums in wiſſenſchaftlicher Hinſicht halten, ſo lächerlich würden wir es finden, wenn Jemand ſagen wollte, es könne ſich Keiner an eine Predigt wagen, der nicht ein homileticum gehört. Grade als ob nicht einer Exegeſe treiben könnte, ehe er Hermeneutik gehört hat! Im Gegentheile, wie wir geſehen haben, daß erſt der, welcher ſich in eigenen Erklärungen geübt hat, Sinn für eine hermeneutiſche Vorleſung erhält, ſo wird auch erſt der mit rechter Aufmerkſamkeit des Geiſtes den homiletiſchen Vorleſungen beiwohnen, der ſich ſelber ſchon verſucht hat und auf Schwierigkeiten geſtoßen iſt, die der bloße Theoretiker nicht ahnet. Damit aber wollen wir keineswegs zu allzufrühen praktiſchen Verſuchen aufmuntern; denn ohne wiſſenſchaftlich-theologiſche Vorbildung im Allgemeinen, ohne hinlänglich vorausgegangene Beſchäftigung mit Exegeſe, Kirchengeſchichte, Dogmatik ſoll allerdings Keiner den heiligen Lehrſtuhl, auch nicht einmal zur Probe, beſteigen dürfen. Dieſes frühreife Prakticiren iſt der ſicherſte Weg, den Geiſt von der ſtrengen Wiſſenſchaftlichkeit abzuführen und rohe Empiriker, ſeichte Schwätzer*) zu bilden. — Wo aber nun

*) Schleiermacher §. 258. Anm.

einmal die Uebungen eintreten, da sollen sie auch nicht bloß dem Namen, sondern auch ihrer ganzen Natur nach praktisch sein, d. h. sich dem Leben und der Wirklichkeit anschließen. Eine Predigt soll als solche wirklich vor einer, sei es auch kleinen, christlichen Gemeinde, in einem wirklichen Gottesdienste gehalten werden; denn es ist gradezu Entwürdigung des heiligen Amtes, zur bloßen Probe vor den leeren Stühlen, einzig zum Behufe der Kritik, zu predigen oder gar — zu beten! Solche Uebungen am Phantome müssen den mit Geist und Gemüth Begabten wahrhaft zurückschrecken, dem weniger Ausgezeichneten helfen sie aber wenig oder nichts. Eben so sind die katechetischen Uebungen in der Kirche oder in einer Schule zu halten, und nicht etwa im Auditorium vor ein Paar gedungenen Kindern, die man wie Pferde in die Reitschule treibt, um Künste an sich machen zu lassen.

Ehe man indessen mit eigentlichen Predigten, Katechisationen u. s. w. in der Gemeinde öffentlich auftritt, lassen sich allerdings vielfache und vereinzelte Vorübungen **privatim** vornehmen. Davon noch Einiges im Folgenden.

a. Zur Homiletik.

§. 123.

Vorübungen zum Predigen sind: 1. Weckung und Schärfung des praktischen Sinnes überhaupt bei dem Lesen der Bibel (Textsammlung); 2. Aufzeichnen der aus einem Texte zu ziehenden Themen und Dispositionen; 3. Stil- und Declamationsübungen im Allgemeinen.

Wenn es etwas Anstößiges hat, an einer Predigt Experimente zu machen, so verliert es das Widrige, sobald die Uebung nur mit den einzelnen Functionen vorgenommen wird, aus denen die Predigt zusammengesetzt ist; und wie der Anfänger in der Zeichenkunst zuerst Striche, dann einzelne Glieder und zuletzt erst ganze Figuren zeichnet, so lassen sich auch homiletische Vorübungen für den künftigen Prediger aufstellen. Wir theilen diese Vorübungen (nach S. 323. ff.) in die heuristischen, diataktischen und semiotisch-drastischen.

Heuriſtiſche und diataktiſche Vorübung. Neben der eigentlichen, gelehrten Exegeſe, die ſich, ohne den Blick zu zerſtreuen, nicht zu ſehr in praktiſche Beziehungen einlaſſen darf, ſollte auch noch behufs der praktiſchen Theologie homiletiſche Exegeſe geleſen oder vielmehr dieſe ſollte nicht nur geleſen, ſondern die Studirenden ſollten in ihr geübt werden. Man nehme ein bibliſches Buch oder ein größeres Schriftganze, am liebſten ein ſolches, das viele praktiſche Momente darbietet, z. B. den Brief des Jacobus, die Bergpredigt, die Gleichnißreden des Herrn, oder auch etwas Altteſtamentliches, z. B. die Sprüchwörter*), und ſuche die Beziehungen heraus, an welche ſich ein Thema anknüpfen läßt, und dann verſuche man ſich unter Anleitung des Lehrers im genauern Beſtimmen des Thema und im Disponiren deſſelben. Aber auch bei dem exegetiſchen Privatſtudium ſei man auf alles in der Bibel aufmerkſam, was ſich homiletiſch gut behandeln läßt. Bisweilen drängt ſich uns mitten in der gelehrten, philologiſchen Beſchäftigung mit einer Schriftſtelle eine ſchöne fruchtbare Beziehung auf. Die halte man feſt, und ſchreibe ſie etwa in kurzen Umriſſen in ein zu dieſem Zwecke zu haltendes Buch, wenn man dem Gedächtniſſe nicht traut. So kann man ſich nach und nach eine ſelbſtgezogene Sammlung von Themen und Dispoſitionen, ein eigenes Ideenmagazin anlegen, ohne daß man nöthig hat, zu den leidigen Tröſtern

*) Es will uns nämlich ſcheinen, daß, wenn gleich in dem wiſſenſchaftlichen Studium die Dogmatik der Moral vorangehen muß, es im Praktiſchen beſſer iſt, mit überwiegend moraliſchen und ganz allgemeinen Themen zu beginnen. Je mehr nämlich ein Anfänger noch damit zu thun hat, ſein dogmatiſches Syſtem ſich ſelber zu ordnen, je weniger er noch Herr über ſeinen Stoff geworden, deſto ſchwieriger wird ihm der populäre Ausdruck und deſto mehr geräth er in Gefahr, ſtatt einer Predigt eine dogmatiſche Abhandlung zu geben. Nun ruht zwar die chriſtliche Moral allerdings auch auf der chriſtlichen Dogmatik; allein in vielen Puncten und grade in dem allgemein Praktiſchen erſcheint ſie, populär gefaßt, als die rein menſchliche Lebensweisheit, für die es nur eines geſunden Verſtandes und eines empfänglichen Herzens bedarf, um ſie aufzunehmen. Mit dieſem Einfachen muß der Anfänger im Predigen beginnen. Nur ſo wird er es zu einiger Objectivität bringen, während die, welche zu tief ſein wollen, gewöhnlich ſo in ihrer Subjectivität verſunken und verſtrickt bleiben, daß ſie dem Auditorium unverſtändlich werden.

der gedruckten Predigtentwürfe und Postillen seine Zuflucht zu nehmen *).

Semiotisch-drastische Vorübung. Will man nun solche selbstgemachte Predigtentwürfe zur Predigt oder Homilie ausarbeiten, so mag dieß immer geschehen. Als bloßer Aufsatz, als scriptum, läßt sich die Predigt, ohne Anstoß für das christliche Gefühl, in dem Kreise der Mitstudirenden vorlesen und beurtheilen, wo dann auch die Diction von ihrer künstlerischen Seite ins Auge zu fassen ist. Glaubt man aber noch einiger Uebung im mündlichen Vortrage selbst zu bedürfen, ehe man sich getraut öffentlich aufzutreten, so mache man doch um Gottes willen nicht die Predigt selbst zum Probestücke declamatorischer Kunst! Lieber greife man dann zu einer Sammlung von Gedichten oder halte sonst kleine Reden über beliebige Gegenstände **). Solche Uebungen gehören aber eigentlich auf die Schule, und auch das freie, gesellige Leben der Universität, wie es in jugendlichen Vereinen heraustritt, gibt dazu Gelegenheit.

Ueber das Benutzen sogenannter Musterpredigten ist schon oben (S. 327. Anm.) das Nöthige bemerkt. Damit ist das Lesen guter Canzelvorträge nicht nur der neuern deutschen, sondern auch der ältern und ältesten und auch der Ausländer nicht verwehrt. Vielmehr ist es gar sehr zu empfehlen, wenn es nicht in der Absicht, sclavisch nachzuahmen, sondern mit jenem freien Sinne geschieht, der, empfänglich für den mannigfaltigsten Reichthum an Ideen und Formen, einen Schriftgelehrten geschickt macht, Altes und Neues aus seinem Schatze, aber doch wieder als ein in sich verarbeitetes Eigenthum hervorzubringen. Noch besser aber als das Lesen ist das Hören der Predigten, und zwar das Hören mit rechtem, lebendigem

*) Nach fremden Dispositionen arbeiten zu müssen, ist die Verdammniß der Pfuscher. Muß doch der Schneider den Rock selbst zu schneiden wissen, wenn er Meister heißen will. Das Zusammenflicken der Lappen bleibt, wenn es auch noch so schön und zierlich geschehen, Stümperwerk.

**) Als Nachtrag zur hierher gehörigen Litteratur: Kerndörffer, H. A., Handbuch für den geregelten mündlichen Vortrag geistlicher Reden, mit einer erläuternden Beispielsammlung. Lpz., 1832. — Desselben: Anleitung zur gründlichen Bildung der öffentlichen Beredsamkeit. Ebend., 1833.

Interesse für die Sache selbst, das Leben in der Kirche mit reger Empfänglichkeit des Geistes, mit stetem Hinblicke auf die einstige Wirksamkeit in ihr. Receptivität und Spontaneität bedingen sich auch hier, und wer einmal die Kunst versteht, eine angehörte Predigt recht in ihrer tiefsten Wurzel zu fassen (und das ist nichts Leichtes, wo die Predigt mehr als eine ganz gewöhnliche ist), der ist auch nicht mehr fern davon, eine ähnliche zu halten*). Dazu braucht es aber nicht des Nachschreibens, was wohl in das Collegium, aber nie in die Kirche gehört, und eben so wenig des Abmerkens von einzelnen Redensarten, Geberden u. s. w., was nur den geckenhaften Affen verrathen würde, der eher die Britsche, als die Canzel betreten sollte. Mit Einem Worte:

„Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen" u. s. w.

b. Zur Katechetik und Pastoraltheologie.

§. 124.

Vorübung zur Katechetik ist der Jugendunterricht überhaupt, sowie vielseitiger Umgang mit Menschen aus verschiedenen Volksclassen, Aufmerksamkeit auf die Zeichen der Zeit und die Fortschritte der Cultur, Theilnahme an den verschiedenen Zweigen der Bildung und des geselligen Lebens die beste Schule für den künftigen Seelsorger bilden.

Auch hier können zum Theil schriftliche Vorübungen vorangehen: pragmatische Erklärung der Bibelgeschichte, des Katechismus u. s. w. Hauptsache bleibt indessen die Uebung. So wenig man aber an den Predigten die äußere Kunst des Stiles und Vortrages erst studiren soll, so wenig sollte man mit dem christlichen Religionsunterrichte seine pädagogische Lehrzeit beginnen. Es wird daher gut sein, wenn auch solche junge Theologen, die nicht ökonomisch dazu genöthigt sind,

*) Gewiß hat z. B. schon mancher junge Theolog aus Schleiermacher's Predigten in seiner Art so viel gelernt, als aus dessen Vorlesungen.

Gelegenheit ſuchen, Kindern aus verſchiedenen Altern und Claſſen irgend einen zweckmäßigen Elementarunterricht zu ertheilen. Beſonders dürfte ſich ein rational ertheilter Sprachunterricht als bildend empfehlen. In einen ſolchen gehörte dann mit Recht jene Anſtellung von Denkübungen, jenes ſogenannte Sokratiſiren, kurz alles das Gymnaſtiſche, was man zwar mit Unrecht zur Hauptſache der katechetiſchen Kunſt hat machen wollen, was aber ſtets eine gute Vorübung auf dieſelbe bleiben wird. Daß endlich der Umgang den Menſchen bilde, verſteht ſich von ſelbſt. Nur iſt grade die Univerſität am wenigſten geeignet, die Vielſeitigkeit des Umganges zu befördern. Alles bezieht ſich da mehr auf das wiſſenſchaftliche als auf das praktiſche Leben, und wo ſich das letztere geltend machen will, geſchieht es nicht ſelten auf eine rohe Weiſe. Der gemeine Ton aber, wie ihn leider Manche in die Studentengeſellſchaften mitbringen, iſt nicht der Volkston. Aber auch der ſogenannte gute Ton, den der Studirende in den beſſern, gebildeten Cirkeln ſich anzueignen Gelegenheit hat, iſt es nicht. Es wäre daher allerdings zu wünſchen, daß dem angehenden Prediger Gelegenheit gegeben würde, unter der Anleitung erfahrener Seelſorger das Treiben und Weſen der Volksclaſſen zu beobachten, die Armuth und das Elend, ſowie die Bedürfniſſe des gemeinen Mannes und ſeine Freuden und Genüſſe kennen zu lernen. Vielleicht könnte dieß dadurch geſchehen, daß die gewünſchten Seminarien nicht in größere Städte, ſondern in mäßige Landſtädte, ja vielleicht gar, wie auch manche Schullehrerſeminarien, auf das Land ſelbſt verlegt und unter die Aufſicht eines ausgezeichneten geiſtlichen Volksmannes geſtellt würden. In Ermangelung deſſen aber (denn es hat dieß auch wieder ſeine großen und eigenthümlichen Schwierigkeiten) mögen beſonders gut und vernünftig angewendete Ferien das erſetzen, was der Univerſität abgeht. Fußwanderungen in verſchiedene Gegenden des Vaterlandes, Beſuche bei verdienſtvollen Landpredigern, einzelne in einer Dorfgemeinde gehaltene Probepredigten und Katechiſationen, Schulbeſuche u. ſ. w. tragen vieles dazu bei, den Sinn auf das Leben wieder hinzuleiten, den Schulſtaub abzuſchütteln und den Geiſt munter, friſch und lebendig zu erhalten. Auch das Leſen guter und bewährter Volksſchriften,

wie von Hebel, Peſtalozzi u. ſ. w., wird, mit eigener Beobachtung verbunden, manchen heilſamen Eindruck in der Seele zurücklaſſen. — Doch iſt, wie früher bemerkt ward, nicht bloß einſeitig der Landprediger, ſondern der Geiſtliche überhaupt in allen ſeinen Beziehungen ins Auge zu faſſen. Der feinere Ton der Geſellſchaft, die Vorzüge wie die Nachtheile der höhern Cultur ſollen dem gebildeten Seelſorger nicht fremd ſein; ſonſt urtheilt er von dieſen Dingen wie der Blinde von der Farbe. Wir können daher auch den Beſuch heiterer, geſelliger Cirkel, ja ſogar der öffentlichen Vergnügungsorte (Bälle, Concerte, Theater) dem Theologie Studirenden nicht zur Sünde anrechnen, vorausgeſetzt, daß ihn der ernſte Sinn überallhin begleite, und er das ἔχω, ἀλλ' οὐκ ἔχομαι nicht im leichtfertig ariſtippiſchen, ſondern im höhern Sinne der chriſtlichen Freiheit (1 Cor. III, 22. 23.) von ſich ausſagen könne. Auch die Erſcheinungen der politiſchen Welt dürfen nicht mit gleichgültigem Auge von dem betrachtet werden, deſſen Reich zwar nicht von dieſer Welt iſt, der aber, wie jeder Andere, in dieſer Welt zu wirken und zu bauen hat. Nur bleibe ihm ſtets jener falſche politiſche Reformationseifer fern, der, eine Krankheit der Zeit und der deutſchen Hochſchulen insbeſondere *), dem chriſtlich-theologiſchen Charakter, wie dem Geiſte der ächten Wiſſenſchaft und Humanität überhaupt zuwider iſt. Nicht nur aber in ſeiner politiſchen, ſondern auch in der leichtern Geſtalt des litterariſchen und künſtleriſchen Verkehrs muß der ſogenannte Zeitgeiſt dem künftigen Religionslehrer und Seelſorger bekannt ſein. — Soll er doch billig eine Stimme haben, wo es gilt, den Einfluß älterer und neuerer Geiſteswerke auf Geſchmack und Bildung zu beurtheilen; ſoll er doch im Stande ſein, dem jüngern Geſchlechte auch in der Auswahl der Erholungslectüre Rath zu geben; und ohne in den Götzendienſt irgend einer äſthetiſchen Schule zu verfallen, ſoll er das Schöne und Erhabene, wie das Gemüthliche und Ergötzliche in den verſchiedenen Formen der Kunſt und Dichtung zu würdigen wiſſen; denn nichts iſt wohl erbärmlicher und mehr geeignet, den geiſtlichen Stand in der Achtung der Gebildeten herunterzubrin-

*) Siehe Savigny a. O.

gen, als das selbstgenügsame Ignoriren alles dessen, was nicht unmittelbar der Erbauung dient, oder gar das Weherufen über Dinge, die man nur vom Hörensagen kennt und die man schon dem Namen nach, weil sie Schauspiele oder Romane heißen, von Amts wegen verdammen zu müssen glaubt. Wohl aber ziemt es dem Kenner, die Spreu vom Weizen zu scheiden und von der Leserei des Schlechten und Mittelmäßigen auf das Gute und Schöne hinzuleiten, wo es sich auch immer zeige *).

c. Zur Liturgik und zum Kirchenrechte.

§. 125.

Um sich endlich die richtigen Grundsätze über Cultus und Kirchenverfassung zu bilden, ist Bekanntschaft mit den Einrichtungen verschiedener Landeskirchen und Religionsparteien nothwendig, wozu außer der Aneignung durch das schriftliche Wort besonders auch der eigene Besuch verschiedener kirchlicher, pädagogischer und menschenfreundlicher Anstalten gehört; weßhalb zu gänzlicher Vollendung des Theologen auch eine Bildungsreise wünschenswerth bleibt.

Unsere ältern Theologen bildeten sich vielfach durch Reisen und in der neuesten Zeit ist solches, besonders nach dem Vorgange der preußischen Domcandidaten, wieder Uebung geworden. Zwar ist die deutsch-evangelische und schweizerisch-reformirte Kirche in Beziehung auf Cultus und Verfassung so sehr an eigenthümliche Verhältnisse gebunden, daß sich ihnen schwerlich anderswoher etwas anbilden lassen wird, und was die theologische Wissenschaft im Allgemeinen und den kirchlichen

*) Die nöthige Vielseitigkeit der theologischen Bildung auch in Beziehung auf das Aesthetische und Künstlerische ist wohl nirgends ansprechender und lebendiger dargestellt, als in de Wette's Theodor oder des Zweiflers Weihe. Bildungsgeschichte eines evangelischen Geistlichen. Berlin, 1822. 2 Aufl. 1828. Bd. II., obwohl man sonderbarer Weise grade darin eine Entfremdung vom theologischen Charakter hat finden wollen.

Sinn betrifft, so haben wir in dieser Hinsicht selbst manches vor Andern voraus, so daß z. B. von dem Besuche England's und der Niederlande nicht mehr der vielfache Nutzen zu erwarten sein dürfte, wie früher — wenigstens möchte auf dem trübseligen Methodismus, den einige deutsche und schweizerische Theologen aus England auf den Continent haben verpflanzen wollen, nur ein zweideutiger Segen ruhen —; immerhin aber ist es gut, Verschiedenes und auch das minder Vollkommene kennen zu lernen. Beschränken wir uns sogar nur auf Deutschland und die Schweiz, so gibt es schon hier der gottesdienstlichen und kirchlichen Formen so viele und verschiedene, daß eine theologisch-kirchliche Reise auch nur von mäßigem Umfange nicht wenig Ausbeute geben dürfte. Zwischen der preußischen Agende und zürcher wie viele Mittelstufen! Mit möglichster Entfernung einseitiger Vorurtheile besuche man auch den Cultus anderer Religionspartheien*), und eben so suche man mit den verschiedenen Schuleinrichtungen und den wohlthätigen, menschenfreundlichen Anstalten (Waisenhäusern, Spitälern, Irrenhäusern, Zuchtanstalten), die der christliche Sinn aller Orten errichtet oder verbessert hat, vertraut zu werden. Hier ist das Feld, wo Aerzte, Juristen und Theologen, jeder in seiner Stellung, ihre Kräfte üben und den Segen ihres Wissens unter die Menschheit verbreiten sollen.

Schluß.

§. 126.

Daß endlich bei allem wissenschaftlichen Streben und bei aller praktischen Uebung die Sorge für die eigene harmonische Bildung des Geistes, das Schaffen des Heils und die Uebung in der Gottseligkeit nicht nur nicht fehlen dürfe, son-

*) Wie wenige Protestanten kennen genau den Gang der römischen Messe! — Vor allem aber verdienen die Brüdergemeinden besucht zu werden, die gewiß in der Seele eines Jeden, der sich über die Form und den Buchstaben zu erheben vermag, ein wohlthätiges Bild von christlichem Gemeindeleben zurücklassen, dessen Anwendung auf die größere Kirche natürlich nur eine bedingte sein kann.

dern eben erſt den Theologen im vollſten Sinne des Wortes ausmache, das, hoffen wir, ergebe ſich aus unſerer bisherigen Darſtellung, mit welcher das alte Wort: **oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum,** in ſeiner richtigen Beziehung gefaßt, wenigſtens nicht im Widerſpruche ſteht.

So nothwendig die Aneignung der Wiſſenſchaft für den Theologen iſt, ſo kann dieſe doch nie der eigentliche und letzte Zweck des Theologie Studirenden ſein. Darauf müſſen wir wieder zurückkommen, wie wir davon ausgegangen ſind (vgl. S. 40. ff.). Wenn ſchon überhaupt die Wiſſenſchaft nur da ihre Frucht trägt, wo ſie dazu dient, den Geiſt harmoniſch zu bilden, während einſeitige Ausbildung der einen Seelenfacultät mit Zurückdrängung aller übrigen krankhaft genannt werden muß*); ſo gilt dieß in doppeltem Grade von der Wiſſenſchaft, die nicht um ihrer ſelbſt, ſondern um einer Religion willen da iſt, welche, als Religion der Menſchheit, dieſer den ewigen Frieden bringen und ſie in das göttliche Weſen verklären will; und wenn daher ſogenannte gelehrte Unarten uns ſchon bei andern Dienern der Wiſſenſchaft ſtörend entgegentreten, ſo müſſen ſie uns doppelt ſchmerzlich verletzen, wo ſie in der Form der Eitelkeit, der Streitſucht, des Hochmuthes, der Grillenfängerei die zweite Natur irgend einer theologiſchen Denkweiſe geworden ſind. Aber wir verlangen noch mehr als Negatives. Wir wollen fromme Theologen, die den Geiſt ihrer Wiſſenſchaft in ſich aufgenommen haben und ihn an ihrem Herzen wirken laſſen.

*) Dahin rechnen wir auch jene wahrhaft ſündliche Untergrabung der Geſundheit um der gelehrten Celebrität willen, jenes Abbrechen der Nahrung und des Schlafes, jene ſtrafbare Vernachläſſigung geſunder Bewegung, jenes eitle Freveln gegen die ewige Ordnung der Natur, welche die Alten ſchon erkannten und ausſprachen in dem: **mens sana in corpore sano.** Von der rohen, unſittlichen Geſinnung ſchweigen wir. „Bäuriſche, „rohe und wilde Sitten, niedrige Zwecke des Geizes, Stolzes, der Faul„heit und anderer Laſter, wozu man Theologie wählte, ſchaden ſowohl dem „Lernen und Erkennen, als dem Gefühle und der Anwendung der Wahr„heit. Durch ein unreines, hartes, irdiſches Gefäß kann kein Lichtſtrahl „dringen, noch weniger kann er's zum Spiegel machen, der für Andere „leuchte." Herder a. O. S. 162.

Dieſe chriſtlich-theologiſche Geſinnung, die wir nicht nur ſo obenhin, ſondern in allem Ernſte verlangen, unterſcheidet ſich indeſſen wohl von dem Pietismus, ja ſogar (zu geſchweigen des unächten) von dem beſſern, wie ihn ein Spener wollte; denn auch dieſen halten wir, wenn gleich für gutgemeint, doch für einſeitig. Nicht dadurch nämlich iſt der Frömmigkeit aufzuhelfen, daß man die Wiſſenſchaft ſelbſt in religiöſer Form behandelt*); noch werden eigene **collegia pietatis** dieſen Zweck je auf eine erfreuliche Weiſe erreichen. Wir kennen vielmehr nur zwei Formen der ſich darſtellenden Frömmigkeit, innerhalb welcher ſich das chriſtliche Leben auf eine geſunde, kräftige Weiſe auszubilden vermag. Es iſt dieß die Form des öffentlichen Gottesdienſtes und die der individuellen Privaterbauung, deren Früchte wir nur in den Stunden der Weihe mit den Vertrauteſten zu theilen vermögen. An dieſen beiden Formen laſſe ſich auch der Theolog genügen. Jeder Mittelzuſtand von Conventikeln und dergleichen hat etwas Fegfeuerartiges, das die geſunde Luft mit ungeſunden Dünſten erfüllt**). Nun aber iſt es in der That unbegreiflich, wie es Profeſſoren und Studirende der Theologie geben kann, die durch gefliſſentliche

*) Wogegen ſich unter Andern auch Tholuck aufs beſtimmteſte erklärt. Siehe deſſen treffliche Worte im litterariſchen Anzeiger. Jahrg. 1830. No. 25., abgedruckt in meiner Rede über den Begriff und die Bedeutung der Wiſſenſchaftlichkeit im Gebiete der Theologie. Baſel, 1830. S. 36.

**) Hören wir darüber Jung Stilling (häusliches Leben S. 82. 83.): „Ich hab's hundertmal geſagt und geſchrieben, und kann's „nicht müde werden zu wiederholen: wer ein wahrer Knecht Gottes ſein „will, der ſondere ſich nicht von den Menſchen ab, ſondern bloß von „der Sünde; er ſchließe ſich nicht an eine beſondere Geſellſchaft „an, die ſich's zum Zwecke gemacht hat, Gott beſſer zu dienen als Andere; „denn in dem Bewußtſein dieſes beſſer Dienens wird ſie allmählig ſtolz, „bekommt einen gemeinen Geiſt, der ſich auszeichnet, Heuchler zu ſein „ſcheint, und auch manchmal Heuchler iſt... Jüngling! willſt du „den wahren Weg gehen, ſo zeichne dich durch nichts aus, als durch „ein reines Leben und edle Handlungen; bekenne Jeſum Chriſtum „durch eine treue Nachfolge ſeiner Lehre und ſeines Lebens, und ſprich „nur von ihm, wo es noth thut und frommet; dann aber ſchäme dich „auch ſeiner nicht."

Vernachläſſigung des öffentlichen Gottesdienſtes*) ihre Geringſchätzung gegen eine Anſtalt an den Tag legen, auf die am Ende doch all ihr Studium gerichtet ſein ſoll, und von der ſie, aufs gemeinſte geſprochen, zuletzt ihr Brot haben wollen. Es beruht dieß nicht ſelten auf dem Mißverſtande, als ob man in der Kirche nur das zu hören bekomme, was man ſchon längſt oder vielleicht beſſer wiſſe; ſtatt daß man dabei das Leben in der frommen Gemeinſchaft, das keine Schulweisheit erſetzen kann, vor allem beachten ſollte. Zwang ſoll nun freilich in ſolchen Dingen nicht ſtattfinden; aber es ſpringt wohl von ſelbſt in die Augen, wie Kirchenſcheu bei dem Theologen eben ſo erbärmlich und verächtlich iſt, als das Kanonenfieber bei dem Krieger.

Nicht aber der Kirchenbeſuch allein, der ohne den innern Trieb zum opus operatum wird, macht die religiöſe Weihe des theologiſchen Studiums aus; ſie liegt auch in ihm ſelbſt. Alle Frucht, aller Segen der Theologie iſt Religion, wie ihre Wurzel ſelber die Religion iſt. Ohne alle frömmelnde Salbaderei vom Katheder her, kann ſich der rein evangeliſche, d. h. der praktiſch-chriſtliche Sinn eines akademiſchen Lehrers kund thun in dem wiſſenſchaftlich-ſittlichen Ernſte, der religio, womit er ſeinen Gegenſtand behandelt, in der ſtill ſanften Begeiſterung, die ſeine Vorträge durchwärmt, in dem Wohlwollen und der Milde, womit er Andersdenkende beurtheilt, vor allem aber in der uneigennützigen, freundlichen Zuvorkommenheit und Leutſeligkeit gegen die, welche außer den Lehrſtunden bei ihm Rath, Troſt und Ermunterung ſuchen. Auf dieſe Weiſe kann auch manche Vorleſung dem Eingeweihten erbaulich werden, ohne daß ſie den Anſchein dazu hat. Wie viel vermag

*) Ob ein eigener akademiſcher Gottesdienſt erſprießlich? dafür und dawider läßt ſich manches ſagen. Allerdings hat das Leben der Gelehrten und der Studirenden ſeine beſondern religiöſen und ſittlichen Beziehungen, welche ins Licht zu ſtellen von großer Wirkung ſein kann. Doch möchten ſich dazu auch andere Anläße, akademiſche Feierlichkeiten u. ſ. w. eignen, während das Chriſtenthum als ſolches doch für Alle das gleiche ſein ſoll. Vgl. Schleiermacher's Predigten, die letzte des 1ſten und die erſte des 2ten Bandes.

bei zart gestimmten Seelen ein einziges Wort, ein Wink, ein ferner Fingerzeig, eine leise Andeutung, während sich freilich aus Klötzen in Ewigkeit kein Herrgott zimmern läßt. Uebrigens ist dieses Mittheilsame nicht die Gabe aller Lehrer, und es ist höchst ungerecht, solche voreilig des Mangels an religiöser Erhebung zu beschuldigen, deren Vortrag eine anscheinende Trockenheit und Nüchternheit mit sich führt. Gibt es aber auch je Einzelne, die über der einseitig verfolgten Gelehrsamkeit den Zweck und Zielpunct aller Theologie selbst vergessen sollten, so wird der wahre Christ auch die Gabe, welche ihm diese Männer reichen, mit Dank gegen Gott annehmen, ohne sich ein unbescheidenes Urtheil über die Geheimnisse ihres Herzens zu erlauben. Jedenfalls ist es ein gutes Zeichen unserer Zeit, daß die gegen das Heilige selbst gekehrten Witze, die man sonst wohl als Köder auswarf, um aufgeklärte Zuhörer anzulocken, ihre Anziehungskraft verloren haben, während der ächte Witz, das Salz, gegen alle unwürdige Entstellung des Heiligen noch immer in manchen zu allen Zeiten sich wiederholenden Fällen gar wohl angewendet sein dürfte.

Nach alle dem wird nun auch der Ausspruch, den Luther und Spener so hoch hielten und dessen Auctorität zu entkräften Semler sich nur fast zu viele Mühe gegeben*), seine richtige Stellung erhalten. Soll er, einseitig gefaßt, Wissenschaft und Forschung entbehrlich machen, so sinkt er allerdings zum leeren Gemeinplatze, zum Ruhekissen der Trägheit und Gedankenlosigkeit herab; wird er aber als die Bedingung gefaßt, unter der allein der Theolog in der vollsten Bedeutung des Wortes sich vollendet, so müssen wir ihm beistimmen. Ruhige Einkehr in sich selbst (meditatio), vertrauensvoller Aufblick zu Gott und Aufschwung der Seele zu ihm, dem Lebendigen, (oratio)**), Muth und Ausdauer im Kampfe gegen die Zweifel, gegen die Reizungen der Trägheit und des Stolzes, der Heuchelei und der Leidenschaft, der Bitterkeit und Verzagtheit (tentatio) —

*) In dem ersten Anhange zu seinem Versuche einer Anleitung zur Gottesgelehrsamkeit. Halle, 1757—59.

**) „Gebet und Lesen der Bibel sei tägliche Morgen- und Abendspeise.“ Herder a. O. S. 174.

ſie ſind allerdings das Erbtheil einer geläuterten, durch Gottes Geiſt gewirkten theologiſchen Geſinnung; und wie wir dieſe nebſt der wiſſenſchaftlichen Tüchtigkeit jedem anwünſchen, der zu dem Amte eines evangeliſchen Lehrers den innern und äußern Ruf erhalten, ſo bitten wir auch den Vater der Geiſter, von dem alle gute Gabe kommt, daß er auf dieſes Büchlein den Segen legen möge, ohne welchen unſer Laufen und Ringen umſonſt iſt.

Zuſätze und Berichtigungen.

Da die Entfernung des Druckortes es dem Verfaſſer unmöglich machte, jene letzte Feile bei den Correcturen anzulegen, die in der Handſchrift meiſt vergeblich verſucht wird, und da ihm überdieß in Beziehung auf die Litteratur noch einige Schriften und kleinere Aufſätze während des Druckes bekannt wurden, ſo wird man ihm folgende Nachleſe zu gut halten:

S. 65. Ueber das Verhältniß der Philoſophie zur Theologie iſt noch zu vergleichen: Ritter, H., über den Begriff und den Verlauf der chriſtlichen Philoſophie, in den theol. Stud. u. Kritik. Jahrg. 1833. Heft 2. S. 251. ff.

S. 94. Zu der abſichtlich nur in unvollſtändigem Abriſſe gegebenen Litteratur über Supranaturalismus und Rationalismus iſt als das Neueſte hinzuzuſetzen: Schweizer, A., Kritik des Gegenſatzes zwiſchen Rationalismus und Supranaturalismus. Zürich, 1833.

S. 104. Zu §. 31.: †Weſſenberg, J. H. von, über Schwärmerei. Hiſtoriſch-philoſophiſche Betrachtungen, mit Rückſicht auf die jetzige Zeit. Heilbronn, 1833.

S. 126. Not. 2. iſt dahin zu berichtigen, daß auch ſchon Tertullian neben dem Ausdrucke Instrumentum den von Testamentum als den üblichern kennt (adv. Marc. IV, 1.), daß aber von Auguſtin an der Sprachgebrauch Testamentum allerdings noch conſtanter wird.

S. 147. Zur Litteratur der Einleitungen vgl. Credner, K. A., Beiträge zur Einleitung in die bibliſchen Schriften. Halle, 1832. Bd I.

S. 167.: Matthäi, G. Ch. R., neue Auslegung der Bibel zur Erforſchung und Darſtellung ihres Glaubens begründet, nebſt Charakteriſtik der neueſten theologiſchen Grundſätze, Richtungen und Parteyen. Göttingen, 1831.

S. 249. Zur Litterargeſchichte: Enslin und Löflund Bibliotheca theologica oder Verzeichniß aller brauchbaren in älterer und neuerer Zeit bis zum Schluß 1831. in Deutſchland erſchienenen theologiſchen Werke, nach Winer's Handbuch. Stuttgart, 1833.

S. 250. Zur Geſchichte der chriſtlichen Sitte vgl. als Hauptwerk: Rothe, Tyge, Wirkung des Chriſtenthums auf den Zuſtand der Völker in Europa. Aus d. Dän. Copenhagen, 1777—82. Bd. IV., wonach auch Anm. 2. zu berichtigen.

S. 319. Zur Litteratur der Liturgik: Grundlage zu einer allgemeinen evangeliſch-chriſtlichen Liturgie. Heidelberg, 1832.

S. 360. Zu der Litteratur über theologiſche Seminarien: Wunderlich, C. G., Hauff, G. A., und Klaiber, E. W., die ehmaligen Kloſterſchulen und die jetzigen niedern evangeliſchen Seminarien in Würtemberg. Stuttgart, 1833. (obwohl die Schrift nicht zunächſt die Seminarien in unſerem Sinne berührt).

Register.

A.

Altes Testament siehe unter Testament.

Andacht. Ob sie die Aufstellung einer Theorie zuläßt 301.

Angelologie. Untergeordneter Werth derselben für die Dogmatik 284. f.

Anthropologie. Begriff 276. — Zweimalige Behandlung derselben im dogmatischen Systeme 277. f. physische. Untergeordneter Werth derselben für die Dogmatik 284.

Anwendung der Schrifterklärung 176. ff.

Apokryphen. Bedeutung nach dem kirchl. Sprachgebrauche 125. f.

Apologeten. Wie sie das Christenthum zu vertheidigen pflegten 266.

Apologetik. Verhältniß zur Dogmatik 263. f. — ihre Aufgabe defensiver 266. und offensiver Art 267. — sie fordert einen hohen Grad philosophischer und theologischer Bildung 269. — Litteratur 269. ff. — zweckmäßiges Studium der Apologetik 380.

Apostolisches Zeitalter. Seine Geschichte gesondert zu behandeln 189. — Litteratur 191.

Archäologie biblische. Inhalt und Umfang 168. f. — Quellen 170. — Verhältniß zur Exegese 169. — Litteratur 170. ff. kirchliche. Begriff und Grenze 243. f. — Litteratur 245.

Armenwesen. Nothwendigkeit der Kenntniß desselben für den Geistlichen 339. 341.

Asketik bedarf keiner gesonderten Behandlung 300. f. — asketische Schriftstellerei 326.

Augustin. Seine Ansichten von den zur Schriftauslegung und Verwaltung des Predigtamts nöthigen Kenntnissen 105. f.

Auslegung (interpretatio), verschieden von Erklärung (Commentar) 173. ff.

Authentie eines biblischen Buches bedingt nicht dessen Kanonicität 150. f.

B.

Beichtvater. Name 43.

Bertholdt. Theologische Wissenschaftskunde 117. f.

Bibel. Namen 123. 126. — Begriff 123. — worin ihr wahrhaft Göttliches zu suchen sei 124. — Eintheilung 126. ff. — das Reichhaltige und Bildende ihres Studiums 130. f. — Grundsprachen 135. ff. — Uebersetzungen 180. f. — Commentare 181.

Bibelgeschichte. Zweckmäßigkeit einer gesonderten Behandlung derselben 188. — Litteratur 189. f.

Biographieen. Wichtigkeit derselben für das Studium der Kirchengeschichte 217. — Angabe einiger der vorzüglichsten 218.

Budde. Wissenschaftlichere Behandlung der theologischen Encyklopädie seit ihm 113. f.

C.

Calixtus. Seine encyklopädische Anweisung 111. — trennt die Moral von der Dogmatik. 302. Anm.

Candidatenstand 363.

Casuistik bedarf keiner gesonderten Behandlung 300.

Centurien. Eintheilung der Kirchengeschichte darnach 202.

Christenthum. Träger der Lehre 15. f. — fordert eine hohe wissenschaftliche Behandlung 39. — Charakter 186. 267. 276. 279.
Christologie. Ihre Stelle im dogmatischen Systeme 276. f. — ist Mittelpunct der christlichen Dogmatik 279. — Inhalt und Verschiedenheit von der Soteriologie 280.
Chronist. Aufgabe desselben 205. f.
Chronologie kirchliche 223. — Litteratur 224.
Chrysostomus περὶ ἱερωσύνης 105.
Clemange, Nicol. von. Praktische Winke, das Studium der Theologie betreffend 106.
Collegien. In welcher Sprache sie zu halten sind 356. ff. — in welcher Zeitfolge sie gehört werden müssen 366. — Angabe der Vorlesungen für einen 3jährigen 367. f. und der für einen 4jährigen Curs 368. f. — ob über die ganze Bibel zu hören ist 369.
Collision der Pflichten bloß scheinbar 300.
Commentare. Wann der Gebrauch derselben von Nutzen ist 372. f.
Conjectur. Zulässigkeit 158.
Conventikel 391. Anm. 2.
Convertiten. Begriff 310.
Cursorische Lesung der Bibel 371.

D.

Dämonologie. Untergeordneter Werth derselben für die Dogmatik 284. f.
Danz. Versuch einer neuen Eintheilung der positiven Theologie 119. f.
Deismus. Untheologische Richtung der Philosophie 70. — verschieden von Theismus 71.
Dekalog. Worin sein bleibender Werth besteht 296.
Deutsche Sprache als Organ des theologischen Vortrages 356. ff.
Diataktik. Begriff 323. — diataktische Vorübungen 383.
Diplomatik kirchliche 226.
Doctoren der Theologie 43. 364. Anm.
Δόγμα. Bedeutung des Wortes 260.
Dogmatik biblische. Welchem Gebiete der positiven Theologie sie angehört 192. 194. — ihr Verhältniß zur Bibelgeschichte 193. — doppelte Behandlungsweise 193. f. — Litteratur 191. 195. f.
comparative 237. f.
Dogmatik, von der Moral getrennt 256. 258. und systematisch 257. zu behandeln. — ist Mittelpunct der Theologie 259. — Begriff und Charakter 259. 261. ff. — Verhältniß zur Apologetik und Polemik 263. ff. — ob sie geeignet ist, Nichtchristen zu bekehren 265. f. — dogmatische Methode 274. ff. — Litteratur 258. 288. ff. — zweckmäßiges Studium der Dogmatik 377. ff.
Dogmengeschichte. Zweckmäßigkeit einer gesonderten Betrachtung 227. — Verhältniß zur Kirchengeschichte 229. — Begriff und Eintheilung 229. f. — Anordnung der Dogmen 230. — Periodeneintheilung 231. ff. — atomistische und dynamische Betrachtungsweise 232. f. — Früchte ihres Studiums 233. f. — Litteratur 228. 234.
Drastik. Begriff 323. — drastische Vorübungen 384.
Dreieinigkeit. Ihre Stelle im dogmatischen Systeme 278. — fruchtbare Ansicht 64. 283. f.

E.

Empirie. Begriff 2.
Empirik. Begriff 2. — medicinische 2. — theologische 2. f.
Encyklopädie theologische. Allmähliges Entstehen 105. — Erste Spur des Namens 115. Anm. — Begriff 1. — Aufgabe 2. — Eintheilung 4. — Charakter 4. — Geschichte und Litteratur 105. ff. 117. f.
Erasmus. Seine Anweisung zum theologischen Studium 107. f.
Erklärung (Commentar), verschieden von Auslegung (interpretatio) 173. ff.

Erotematiſche Form des katechetiſchen Unterrichts 312.
Eſchatologie. Inhalt 281. f. — allgemein-religiöſe und chriſtliche 282. — Unweſentliches in ihr 285.
Evangelien. Synoptiſche Behandlung derſelben 188.
Examen theologiſches. Ein doppeltes: Facultäts- 363. und Staatsexamen 45. 363.
Exegeſe. Begriff 122. 172. — Hülfswiſſenſchaften 134. f. — Verhältniß zur Kritik 158. f. — zur Exegetik 172. f. — Unabhängigkeit von der Dogmatik 175. — von der Religionsphiloſophie 175. f. — Unterſchied von gelehrter und praktiſcher Exegeſe 177. 322. 383.
Exeget. Erforderniſſe zu einem guten Exegeten 179. — worin ſeine Tüchtigkeit beſteht 372. f.
Ἐξηγηταί der Alten 122. Anm.

F.

Fanatismus. Begriff und Weſen 102. f. — Litteratur 101.
Franke. Seine encyklopädiſche Anweiſung 112.
Frömmigkeit kosmopolitiſche 36.
Fundamentalartikel. Wonach ſie zu beſtimmen ſind 285.

G.

Gaußin. Seine encyklopädiſche Anweiſung 110.
Gefühl. Verſchiedener Gebrauch des Wortes 31. Anm. 2. — Arten des Gefühls: ſinnliches 24. äſthetiſches 25. ſittliches 26. religiöſes oder Gefühl der abſoluten Abhängigkeit 26. — zweifache Aeußerung des religiöſen Gefühls 27. ff. — das religiöſe Gefühl ein vernünftiges 28. und bleibendes 32.
Geiſtlicher. Name 35. — Weſen 8. f. — Umfang ſeiner Wirkſamkeit 306. ff. — bedarf einer gründlichen wiſſenſchaftlichen Bildung 332. 337. f. — ſeine eigenthümliche Stellung 335. — welche praktiſche Wiſſenſchaften außer den eigentlich theologiſchen für ihn beſonders noch wichtig ſind 339. ff. — was ihn beſonders für ſeinen Seelſorgerberuf bildet 385. 387. f.
Geographie kirchliche 223.
Gerſon. Praktiſche Winke, das Studium der Theologie betreffend 106.
Geſchichte allgemeine. Vorbildender Werth derſelben für den Theologen 53. 57. — Zuſammenhang mit der Kirchengeſchichte 219.
Geſetz. Seine Wirkungen 11. — iſt urſprüngliche Offenbarungsform der Religion 13. — als ſolche dargeſtellt im Judenthume 14. f. — ſeine Geltung im Katholicismus 17.
Geſetzgeber. Stellung und Wirkſamkeit deſſelben 10.
Glaube religiöſer, wie er entſteht 30.
Gottesdienſt. Ob ein beſonderer akademiſcher wünſchenswerth iſt 392. Anm.
Griechiſche Sprache des N. T. 139. f. — Litteratur 140. f.

H.

Halieutik. Begriff 309. 328. Anm. 1.
Hebräiſche Sprache. Namen 138. — Unerläßlichkeit der Kenntniß des Hebräiſchen für den Theologen 136. f. — Litteratur 136. 138.
Heft. Rechte Beſchaffenheit des Collegienheftes 349.
Heidenthum Träger der Kunſt 15.
Herder. Kurze Charakteriſtik 115. — Schriften über das Studium der Theologie 116.
Hermeneutik. Begriff 162. — abſtufungsfähige Nothwendigkeit 163. — bibliſche 164. und ihr Verhältniß zur allgemeinen 165. f. — Litteratur 162. 166. f.
Heterodoxie. Begriff 286.
Heuriſtik. Begriff 323. — Beförderungsmittel des Auffindens des Predigtſtoffes 324. — heuriſtiſche Vorübungen 383.
Homiletik. Begriff 307. 319. — iſt verſchieden von der Keryktik 321. — Eintheilung 322. — Inhalt der ſpeciellen Homiletik 323. ff. — homiletiſche Freiheit 325. — Litteratur 327. ff. — ho-

miletiſche Uebungen 381. f. — Vorübungen 382. ff.
Homilie. Aufgabe derſelben 325.
Hospitiren auf der Univerſität 355. f.
Humanismus 54. f. — Litteratur 54. Anm. 2.
Humanität. Begriff 55. Anm.
Hyperius. Seine Anleitung zum theologiſchen Studium 109. f.
Hypotheſe. Unſicherheit derſelben 157. f.

I.

Idealismus. Untheologiſche Richtung der Philoſophie 68. f.
Ideen. Begriff 28. — ſind Eigenthum der Vernunft 29.
Identitätsphiloſophie. Unthevlogiſche Richtung der Philoſophie 69.
Jeſus. Nothwendigkeit einer geſonderten Darſtellung ſeines Lebens 188. f. — Litteratur 190.
Indifferentismus. Weſen deſſelben 104.
Integrität der bibliſchen Bücher 153. — ſie bedingt die Kanonicität derſelben 154.
Journale theologiſche. Angabe der vorzüglichſten noch jetzt erſcheinenden 352. f. Anm.
Irenik. Verhältniß derſelben zur Polemik 273. — Litteratur 274.
Iſagogik. Eintheilung und Inhalt 143. ff. — Verhältniß zur Kritik 135. 144. — Litteratur 145. ff.
Iſidorus von Hispalis. Erſter Verſuch einer allgemeinen (Real-) Encyklopädie 106.
Judenthum Träger des Geſetzes 14. f.

K.

Kanon. Bedeutung des Wortes 125. — allmählige Entſtehung 144. — Verhältniß zum kirchlichen Leben in der urchriſtlichen Zeit 145. — Abgeſchloſſenheit 152. f.
Kanonicität eines bibliſchen Buches, unabhängig von deſſen Authentie 150. f. — Urtheil über die Kanonicität deſſelben 151. f.
Kanoniſches Recht 344. Anm. 1.
Katechetik. Name 309. — Begriff 307. f. 311. — Objecte der katechetiſchen Thätigkeit 310. f. — Aufgabe 311. — Form 312. — Eintheilung 313. — Litteratur 313. f. — katechetiſche Vorübung 385. f.
Katechet. Anforderungen an ihn 313.
Katechumen. Begriff 310. — verſchiedene Claſſen derſelben in der alten Kirche 310. Anm. 1.
Katholicismus ſtellt Geſetz und Kunſt der Lehre gleich 17. — ſteht dem Proteſtantismus an Wiſſenſchaftlichkeit nach 39. f. — iſt Gegenſtand der kirchlichen Polemik 271. ff.
Keryktik, verſchieden von Homiletik 321. 328. Anm. 1.
Kirche. Etymologie 196. Anm. 2. — der Begriff der Kirche ein rein chriſtlicher 197. — wann die Kirche begann 197. — was ſie iſt 198. 342. f. — rechtes Verhältniß zur theologiſchen Schule 42. — ihr Lehrſtand 40. 43. — hat das Recht der Prüfung der in ihren Lehrſtand Aufzunehmenden 44. f.
Kirchengeſchichte. Begriff 196. — chriſtliche Kirchengeſchichte eine Tautologie 197. — die weltlich-politiſche und geiſtlich-theologiſche Seite der Kirchengeſchichte und die darauf gegründete Eintheilung ihres Stoffes 198. ff. — ſynchroniſtiſche und chroniſtiſche Behandlungsart 201. — Periodeneintheilung 201. ff. — atomiſtiſche und dynamiſche Betrachtungsweiſe 206. ff. — Litteratur 196. 212. ff. — Hülfswiſſenſchaften 219. ff.
Kirchenhiſtoriker. Anforderungen an ihn 204. ff. 210. ff.
Kirchenrecht. Begriff 307. 341. 343. — Nothwendigkeit der Kenntniß deſſelben für den Geiſtlichen 342. f. — natürliches 343., poſitives 344. — Wichtigkeit beſonders des grundſätzlichen Theils des Kirchenrechts für den Proteſtanten 344. f. — Litteratur 345. ff. —
Kirchenväter. Unbeſtimmtheit des

Ausdruckes 241. f. — Auszüge aus ihren Werken 242. f.
Kirchenzeitungen 254.
Klerus 43.
Kosmogonie. Untergeordneter Werth derſelben für die Dogmatik 284.
Kosmologie. Untergeordneter Werth derſelben für die Dogmatik 284.
Kritik bibliſche. Nothwendigkeit derſelben 148. — Unpartheilichkeit 149. — Aufgabe 147. — abweichende Benennungen ihrer Functionen 154. — äußere 155. und innere Kritik 155. f. — das kritiſche Verfahren kein rein mechaniſches 150. f. — negative und poſitive Kritik 157. f. — Verhältniß der Kritik zur Iſagogik 135. 144. — zur Exegeſe 158. f. — Litteratur 147. 161. f. — Bildung des kritiſchen Urtheils 374.
hiſtoriſche. Worin ſie beſteht 204. f.
Kunſt. Offenbarungsform der Religion 13., dargeſtellt als ſolche im Heidenthume 15. — ihre Pflege im Katholicismus 17.
Künſtler. Stellung und Wirkſamkeit deſſelben 10.

L.

Landwirthſchaft. Nothwendigkeit einiger Kenntniß davon für den Geiſtlichen 340. f.
Lange. Seine encyklopädiſche Anweiſung 113.
Lateiniſche Sprache als Organ des theologiſchen Vortrages 356. ff.
Latitudinarismus 104.
Lehre. Wirkungen derſelben 11. f. — iſt vollkommenſte Offenbarungsform der Religion 14. — als ſolche dargeſtellt im Chriſtenthume 15. f. — ihre Pflege im Proteſtantismus 17.
Lehrſtand. Bedeutung deſſelben 9. ff.
Litterargeſchichte. Zweckmäßigkeit einer geſonderten Behandlung und Charakter derſelben 246. f. — Unterſchied der engern theologiſchen und weitern chriſtlichen Litteratur 247. — Litteraturwerke 248. f.
Liturgie. Begriff und Verwaltung 315.
Liturgik. Etymologie 315. Anm. 1. — Begriff und Inhalt 307. 314. 317. — beſondere Wichtigkeit des grundſätzlichen Theils für den Proteſtanten 316. f., des adminiſtrativen für den Katholiken 318. — Litteratur 318. f.

M.

Materialismus. Irreligiöſe Richtung der Philoſophie 68.
Mathematik vorbildend für das Studium der Theologie 57. f.
Medicina clerica. Wichtigkeit der Kenntniß derſelben für den Geiſtlichen 339. 341.
Melanchthon. Seine Anleitung zum theologiſchen Studium 108. f.
Methode dogmatiſche, hat Einfluß auf die Behandlung der Dogmatik ſelbſt 274. f. — Angabe einiger verſchiedenen Methoden 275.
Methodologie theologiſche. Begriff und Inhalt 5. — Aufkommen des Namens 115. Anm.
Miſſionsgeſchichte 251. — Litteratur 252.
Monographieen kirchengeſchichtliche. Wichtigkeit eines beſondern Studiums derſelben 216. f.
Moral philoſophiſche. Verhältniß derſelben zur Religion 22. f. 32. 293. — zur chriſtlichen Sittenlehre 292. ff. 295.
chriſtliche. Begriff 291. — Verſchiedenheit von der philoſophiſchen 292. ff. 295. — worin ihr charakteriſtiſcher Werth liegt 296. f. — ihr Verhältniß zur Dogmatik 292. — iſt von letzterer getrennt zu behandeln 256. 258. — ob ſie praktiſche Theologie heißen kann 291. f. — Eintheilung 297. f. — Litteratur 291. 298. 302. f. — zweckmäßiges Studium der Sittenlehre 379. f.
Mosheim. Seine Anweiſung zum theologiſchen Studium 114.
Myſtik. Grundzug aller Religion 97. — verſchieden von Myſticismus

97. — ein Element der Sittenlehre 300. f.
Mysticismus. Wechselbeziehung desselben zu Supranaturalismus und Rationalismus 95. f. — Hauptrichtungen 96. — Charakter des Gefühlsmysticismus 98. — Wesen des speculativen Mysticismus 99. f. — Litteratur 101.

N.

Natürliche Religion 37.
Natürliches Kirchenrecht 343.
Naturalisten. Begriff 73.
Naturkunde bald ein reines Wissen bald nicht 47. — vorbildend für das Studium der Theologie 58. f.
Nautologen der alten Kirche 310.
Neues Testament siehe unter Testament.
Nösselt. Encyklopädie 117.

O.

Offenbarung, allgemein religiöse 76. — übernatürliche 77. — s. v. a. erlösende Thätigkeit Gottes 81. — Offenbarungsglauben und Offenbarungstheorie 77. f.
Ordination 364. — wann sie die reformirte Kirche ertheilt 45. Anm. 1.
Orientalische Dialekte siehe unter semitische.
Orthodoxie. Begriff 286. — ob und in welcher Gestalt sie der Kirche zu wünschen ist 287.

P.

Pädagogik. Hülfswissenschaft für den Geistlichen 388. ff.
Panharmonische Interpretation 177. Anm.
Pantheismus. Untheologische Richtung der Philosophie 69.
Paraphrase. Verhältniß derselben zur Erklärung 173. 176.
Pastor. Name 43. — er bedarf einer gründlichen wissenschaftlichen Bildung 332. 337. f. — seine eigenthümliche Stellung 335. — welche praktische Wissenschaften außer den eigentlich theologischen für ihn noch besonders wichtig sind 339. ff. — was ihn besonders für seinen Seelsorgerberuf bildet 385. 387. f.
Pastoralklugheit. Welches die ächte ist 334. — woher sie ihre Principien entlehnt 335.
Pastoraltheologie im engern Sinne. Begriff 307. 329. — Nothwendigkeit 330. f., aber Schwierigkeit 331. f. einer wissenschaftlichen Behandlung derselben. — Litteratur 336.
Patristik. Begriff 241. — Wissenschaftlicher Charakter derselben 241. — Litteratur 243.
Patrologie 242.
Paulus. Nothwendigkeit einer gesonderten Behandlung seines Lebens 189. — Litteratur 191.
Pedantismus 3.
Perioden der Kirchengeschichte 201. ff. — verschieden von denen der allgem. Weltgeschichte 202. f. — Schwanken in ihrer Feststellung 203. f. —
der Dogmengeschichte, verschieden von denen der Kirchengeschichte 231. f. — Versuch einer Eintheilung derselben 232.
Pfaff. Wissenschaftlichere Behandlung der Encyklopädie 113. f.
Pfaffenthum 43. Anm. 2.
Pflichtenlehre steht in der christlichen Moral der Tugendlehre an Bedeutung nach 298. f.
Philologie kirchliche. Ursprung und Umfang 224. f. — Litteratur 225.
Philosophie. Ein reines Wissen 61. f. — Gebrauch derselben in der Theologie: demonstrativer und architektonischer 62. kritisch-dialektischer 63. constitutiver 63. ff. — welche Theile derselben vorzüglich eng mit der Theologie zusammenhängen 65. ff. — unchristliche und irreligiöse Richtungen derselben 67. ff. — christliche Philosophie 71. — sie ist erst auf der Universität zu betreiben 355. — Geschichte der Philosophie wichtig für die Kirchengeschichte 221. f. — Litteratur 223.
Pietismus. Etymologischer Begriff 102. — historischer 103. — Hauptmerkmale des Pietismus 103. 391. — Litteratur 101.

Planck. Seine Einleitung in die theol. Wissenschaften 117.
Polemik. Verhältniß zur Dogmatik 263. ff. 273. — Begriff im weitern (formalen) Sinne 271. f., im engern (kirchliche Polemik) 271. ff. — protestantische Polemik im Verhältnisse zur christlichen Apologetik 273. — Litteratur 274.
Positiv. Begriff 46. — positive Wissenschaft 46. — Nothwendigkeit und Wesen einer positiven Religion 37. 74. 77. 256. — Eintheilung der positiven Theologie 119. ff.
Positives Kirchenrecht 344.
Positivismus. Worin er besteht 74. f. — biblischer 79.
Pragmatik historische. Verfahren derselben in Verknüpfung von Ursache und Wirkung 206. f. — bei der sittlichen Beurtheilung der Personen und Thaten 207. f.
Predigt. Mittelpunct des protestantischen Gottesdienstes 18. — sie soll biblisch sein 320. — ob sie ein Kunstwerk sein soll 320. — sie hat einen eigenthümlichen Stil 325. — duldet nicht, daß man an ihr Experimente mache 382. — Musterpredigten 327. Anm. 384.
Priester. Namen der heidnischen 49. Anm. — christlicher Priester 43. Anm. 2. — ob der protestantische Geistliche Priester ist 8. f.
Privatstudium. Worin es besteht 351. f.
Promotion 364.
Proselyten. Begriff 310.
Protestantismus Pfleger der Lehre 18. — sein Vorzug vor dem Katholicismus in Beziehung auf Wissenschaftlichkeit 39. f.

Q.

Quellenstudium der Kirchengeschichte 205. 375. f.
Quietismus. Höchste Steigerung des Gefühlsmysticismus 98.

R.

Rabanus Maurus. Seine Anweisung für die Geistlichen 106.
Rationalismus. Ursprüngliche Bedeutung des Wortes 73. — sein Gegensatz zum Supranaturalismus 76. f. — falscher Rationalismus 75. 84. — Bedingungen endlicher Schlichtung des Streites zwischen Rationalismus und Supranaturalismus 83. ff. — praktische Bedeutung dieses Streites 87. ff. — Litteratur desselben 93. f. — Verhältniß des Rationalismus zur Orthodoxie und Heterodoxie 286.
Rationalisten. Ob sie aus der Kirchengemeinschaft auszuscheiden sind 86. — ob sie zum Geschäfte der Apologeten taugen 268.
Realismus 54.
Reformation. Ob ihr Princip rationalistisch oder supranaturalistisch gewesen 86. Anm.
Reformationsgeschichte, von dem Protestanten speciell zu studiren 215. f. — Litteratur 217. f.
Reisen, zur praktischen Ausbildung des Geistlichen sehr wünschenswerth 388. f.
Religion. Die ursprünglichen Offenbarungsformen derselben 12. ff. — Namen 19. ff. — Begriff 19. — Ableitung des Wortes religio 19. — subjective und objective Religion 20. — die Religion weder Sache des Wissens 21. f. noch Sache des Thuns allein 22. f., sondern Sache des Gefühls 24. ff., des ganzen innern Menschen 32. f. — in welchem Sinne eine Vernunftreligion zulässig ist 28. ff. — positive Religion 37. — natürliche 37. — gelehrte Behandlung der Religion 50.
Religionsgeschichte allgemeine. Wichtigkeit der Kenntniß derselben für die Kirchengeschichte 220. f. — Litteratur 221.
Religionslehrer, verschieden vom Lehrer einer Wissenschaft 18. — seine Aufgabe 33. f. — wonach sich sein Werth bestimmt 34. f.
Religionsphilosophie 66. — Litteratur 71. f.

S.

Schleiermacher. Begründer wissenschaftlicher Selbstständigkeit der

theologischen Encyklopädie 2. 118. — sein Versuch einer neuen Eintheilung der positiven Theologie 120. f. 264. — seine Definition der Dogmatik 261. f. — eigenthümliche Eintheilung derselben 275.
Schule theologische. Verhältniß derselben zur Kirche 42. — wer ihr angehört 43. — sie bildet die protestantischen Studirenden 44.
Seminar theologisches. Zweck desselben 360. f. — gelehrte 361. und Predigerseminarien 361. f. 386.
Semiotik. Begriff 323. — semiotische Vorübungen 384.
Semitische Dialekte. Nothwendigkeit ihrer Erlernung für das Verständniß der Bibel 142., doch nicht von Allen 143. — wann über sie zu hören ist 370.
Semler gibt der Encyklopädie das kritische Element 114. f.
Sittengeschichte, verschieden von der Geschichte der Sittenlehre 249. — Litteratur beider Disciplinen 250. f.
Sokratik. Form des katechetischen Unterrichts 312.
Soteriologie. Inhalt 280. f.
Soterologie. Mittelpunct der christlichen Dogmatik 279. — Inhalt und Verschiedenheit von der Christologie 280.
Specialkirchengeschichte, neben der Universalkirchengeschichte zu studiren 214. f.
Spener. Seine encyklopädische Anweisung 111. f.
Sprachen (besonders die alten). Formaler und instrumentaler Werth derselben für den Theologen 53. 55. f.
Statarische Lesung der Bibel 371.
Statistik 252. f. — Litteratur 254.
Studium theologisches. Worin es besteht 35. — in welchem Umfange es die theologischen 370. f. und welche nichttheologische Disciplinen es besonders mit umfassen muß 355. 370. — seine Dauer 364. — ob es auf Einer Universität zu vollenden ist 365. — Privatstudium 351.
Supranaturalismus. Ursprünglich s. v. a. Theismus 73. — Bedeutung des Wortes nach dem Sprachgebrauche 74. — sein Gegensatz zum Rationalismus 76. f. — christlicher Supranaturalismus und seine verschiedenen Gestaltungen 78. ff. — positiv-biblischer oder materialer 79. f. 83. — rationaler oder formaler 80. 83. — universalistischer oder idealer 82. f. — particularistischer oder specifisch-christlicher 82. f. — Bedingungen endlicher Schlichtung des Streites zwischen Supranaturalismus und Rationalismus 83. ff. — praktische Bedeutung dieses Streites 87. ff. — Litteratur desselben 93. f. — Verhältniß des Supranaturalismus zur Orthodoxie und Heterodoxie 286.
Symbolik. Begriff und Aufgabe 234. f. 237. — doppelte Behandlungsart 238. — Verhältniß zur Dogmengeschichte 235. 239. — Litteratur 240.
Symbolum. Bedeutung des Wortes nach dem kirchlichen Sprachgebrauche 235. — die drei ältesten Symbole der Kirche 235. — Entstehung neuer Symbole seit der Reformation 236. — Ausgaben symbolischer Bücher 239.

T.

Tabellen der Kirchengeschichte 375.
Technologie. Nothwendigkeit einiger Kenntniß davon für den Geistlichen 340.
Testament altes. Werth desselben für den Christen 127. 129. — Ueberschätzung seines Studiums 127. f. — Umfang 130. 132. Anm. 1. — Namen und Eintheilung 130. — Charakter 132. — Grundsprachen 135. f. — Ausgaben 160. — Uebersetzungen 180. — Commentare 181. ff.
neues. Charakter und Inhalt 132. f. — Eintheilung 133. f. — Grundsprache 136. und deren gemischtes Colorit 137. 139. f. — Ausgaben 160. f. — Uebersetzungen 180. — Commentare 182. ff.
Text der Predigt 324. f.
Theismus, verschieden von Deis-

mus 71. — einzig anwendbares System der Philosophie auf die Theologie 71.
Thema der Predigt 324. f. 326. Anm. 1. — soll bei dem Anfänger möglichst allgemein und moralisch sein 383. Anm.
Theolog. Wer bei den Griechen so hieß 49. — welchem Stande der christliche Theolog angehört 7. ff. — abweichende Ansichten über dessen Stellung 8. — Begriff des gelehrten Theologen im engern Sinne 40. — Forderung einer frommen Gesinnung von ihm 390. ff. — Verwerflichkeit der Kirchenscheu desselben 392.
Theologie. Bedeutungen des Wortes 49. f. — Abstufungen der Theologie in Bezug auf Wissenschaftlichkeit 38. ff. — die Theologie eine positive Wissenschaft 45. ff. 61. — Begriff der christlichen Theologie 48. 50. — Entstehung und allmählige Bildung derselben und der theologischen Schule 41. f. 50. f. — Nothwendigkeit einer besondern Wissenschaft der Theologie 52. — Vorkenntnisse zu derselben 53. ff. — ihr Verhältniß zur Philosophie 61. ff. — Eintheilung der positiven Theologie 119. ff. — exegetische 122. ff. (Litteratur 180. ff.) — historische 186. ff. — systematische 255. ff. — praktische 303. ff. (Litteratur 308.)
Theologie im engern Sinne. Begriff 276. — Zweimalige Behandlung derselben im dogmatischen Systeme 277. f.
Theosophismus. Speculative Richtung des Mysticismus 100.
Tractate. Abzweckung derselben 326. Anm. 4.
Tugendlehre. Inhalt 298. — hat in der christlichen Moral eine höhere Bedeutung als die Pflichtenlehre 299.

U.

Uebersetzung. Verhältniß derselben zur Auslegung 173. 176.
Umgang auf der Universität 354. 386.
Unächtheit einer Schrift 149. f.
Universität. Unabhängigkeit derselben von der Kirche 42. 44. — ihre Unterrichtsweise rein wissenschaftlich 333. — eine freie 349. — Formen des akademischen Unterrichts 348. 350. — worin ein guter akademischer Vortrag besteht 350. 392. — in welcher Sprache die Vorlesungen zu halten sind 356. ff. — Zeitdauer des Universitätsstudiums 364. — ob es auf Einer Hochschule zu vollenden ist 365. — Litteratur 348.

V.

Vernunft. Vermögen der Ideen 29. — ihre Thätigkeit auf dem Gebiete der Theologie 64. f.
Vernunftreligion. In welchem Sinne sie zulässig ist 28. ff.
Verstand. Begriff 29. — seine Thätigkeit auf dem religiösen Gebiete: irrige 29., rechte 30. — auf dem Felde der Theologie 62. f.
Vocatio interna des Geistlichen 35.
Vorbereitung des Studirenden auf die Collegien 351. f.

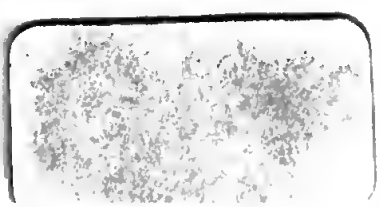
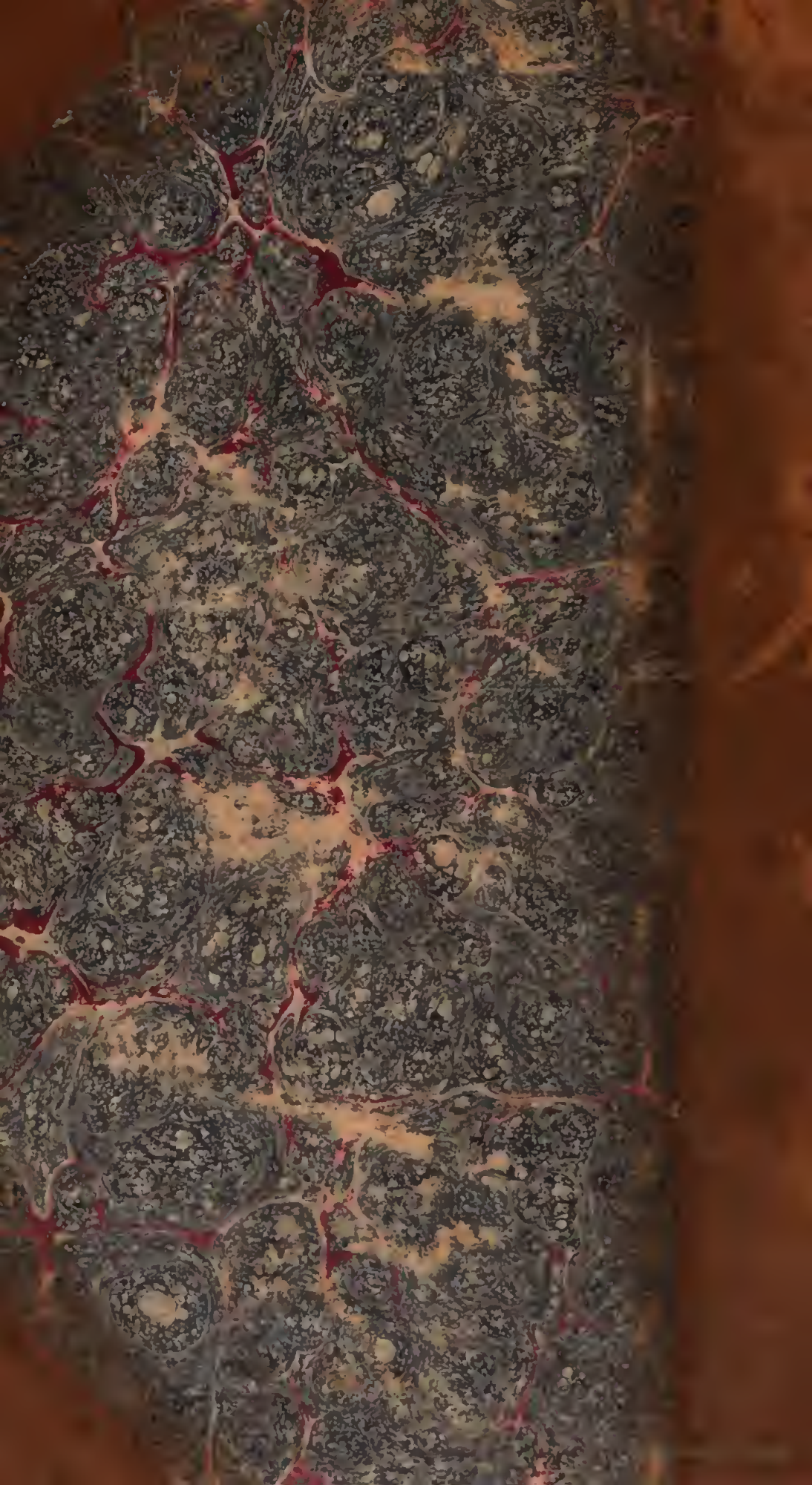
W.

Weissagungsbeweis in der Apologetik 267. Anm. 3.
Werenfels. Seine encyklopädischen Winke 110.
Wissenschaftlichkeit 2. f. 87. 304.
Wunderbeweis in der Apologetik 267. Anm. 3.

Z.

Zeitschriften theologische. Angabe der vorzüglichsten noch jetzt erscheinenden 352. f. Anm.

Druckfehler.

S. 54. Anm. 1. lies Werke ſtatt Worte.
= 58. = = = §. 64. II. 1. ſtatt §. 64. b. 1.
= 64. Z. 15. v. u. lies Bedürfniß = Bedürfniſſe.
= 214. = 10. = o. = Hald, P. T., ſtatt Held und füge hinzu P. II. 1832.
= 217. = 7. = = = ſind ſtatt iſt.
= 353. = 8. = u. = 34. = 345.

Auch iſt überall ſtatt: der Theolog, Philolog richtiger: der Theologe, Philologe zu leſen.